İBN ARABÎ'NİN FUSÛS'UNDAKİ ANAHTAR-KAVRAMLAR

Toshihiko Izutsu

Çeviren:

Ahmed Yüksel Özemre

ÜSKÜDAR - 1997

YAZARIN ÖNSÖZÜ

Bu kitap İbn Arabî'ye göre Tasavvuf anlayışı ile Lao-Tsu ve Çuang-Tsu'ya göre Taoizm anlayışına özgü bellibaşlı felsefî kavramların karşılaştırmalı incelemesini hedef alan bir çalışmanın birinci kısmıdır. GİRİŞ Bölümünde de ayrıntılarıyla açıklamış olduğum gibi, bu birinci kısım tümüyle İbn Arabî'nin felsefesinin ***anahtar-kavramlar***ına hasredilmiştir. İncelemenin ikinci kısmı ise, buna benzer şekilde, ***Tao Tö Çing*** ile ***Çuang-Tsu'nun Kitabı***'ndaki anahtar-kavramları inceleyecektir.

Bundan önceki diğer bütün eserlerim gibi Keio Üniversitesi Kültür ve Dil İncelemeleri Enstitüsü tarafından yayınlanan bu kitap, varlığını bu Enstitü'nün direktörü Prof. Nobuhiro Matsumoto'nun lûtfetmiş olduğu candan destek ve teşviklere borçludur. Bundan dolayı bu ve bunu izleyecek olan kitabı, kendisine duyduğum minnet duygularımla, Prof. Nobuhiro Matsumoto'ya ithâf ediyorum.

Kezâ Kanada'da McGill Üniversitesi İslâmî İncelemeler Enstitüsü direktörü Dr. Charles J. Adams'a da çok şey borçluyum. Bu cildin tümü 1965-1966 ders yılında oradaki öğretim üyeliğim sırasında Enstitü'nün sağladığı fevkalâde teşvik edici ve rahat ortamında yazılmış bulunmaktadır. Ayrıca, kitabın tüm müsveddelerini büyük bir dikkat ve kritik bir gözle okumuş ve isâbetli telkinlerde bulunmuş, hatâları düzeltmiş olan Dr. David Ede'ye de özellikle minnettârım.

Tokyo, Japonya, Haziran 1966 **Toşihiko İzutsu**

* * *

ÇEVİRENİN TAKDÎMİ

Prof. Toşihiko İzutsu'nun ***A Comparative Study of The Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism / Ibn 'Arabî and Lao-Tzû, Chuang Tzû*** başlıklı iki cildlik kitabının birinci cildi 1966, ikinci cildi ise 1967 yılında Tokyo'da "Keio Kültür ve Dil Araştırmaları Enstitüsü" tarafından yayınlanmıştır. Bu kitabın varlığından 1967 yılında haberdar olmuş ve aynı yıl Japonya'dan getirtmiştim.

Toşihiko İzutsu bu kitabında bir yandan Muhyiddin İbn Arabî'nin ***Fusûsü-l Hikem*** isimli eseri ile Kāşânî'nin bunun hakkındaki tefsîrini, diğer yandan da Lao-Tzû'nun ***Tao Tê Çing*** (*ya da Batı'daki bilinen okunuşuyla Tao Tö King*) isimli eseriyle Çuang Tzû'nun bunun hakkındaki tefsîrine dayanarak her iki felsefî sistemdeki anahtar-kavramların önce bir semantik analizini yapmaktadır.

Bir kelimenin semantik değerlerinin, yâni kelimenin etimolojik[1] lûgat mânâsının üzerine zaman içinde eklenmiş olan yeni anlamların ya da vuku bulmuş olan anlam kaymalarının tesbiti demek olan ***semantik analiz***, kelimelerin kullanıldıkları yerde hangi anlamla yüklü olarak neye delâlet ettiklerinin araştırılması, ya da eski deyimiyle "kelimelerin medlûllerinin teşhis ve tesbiti" demektir.

Buna bir misâl vermek gerekirse eski Roma'daki *laicus* (lâik) kavramının tarih boyunca ne gibi anlam kaymalarına uğramış olduğuna bir göz atmak yeterlidir. "Lâik"in lûgat mânâsı "ruhban sınıfının dışında kalan halk demektir". Büyük Fransız İhtilâl'inden sonra bu kelime "din ile devlet işlerini biribirinden ayrı tutan kimse ya da davranış" anlamını yüklenmiştir. Daha sonra da "kişilere vicdân hürriyeti tanıyan, kimsenin dinî îtikadına karışmayıp dinini istediği gibi yaşamasına imkân tanıyan kişi ya da davranış biçimi" anlamını yüklenmiştir. Zamanımız Türkiye'sinde ise bu hususta tam bir kavram kargaşası yaşanmaktadır. Bugün bâzı mahfeller ve medyanın bâzı kesimleri tarafından, Anayasa'da pekçok kere zikredilmesine rağmen Anayasa içinde bir tanımı verilmemiş olan "lâik" kelimesine: "İnsanların İslâm dinine ve îtikādına uygun yaşamalarına engel olan kişi", ve "lâiklik" kelimesine de: "İnsanların İslâm dinine ve îtikādına uygun yaşamalarına engel olunması gerekliliği" anlamları yüklenilmiş bulunmaktadır. Bundan birkaç yüzyıl sonra Türkiye târihine eğilecek bir kimse "lâik" ve "lâiklik" kavramlarının Cumhûriyet'in kuruluşundan sonra 1923-1937, 1937-1950, 1950-1960, 1960-1980, 1980-1996 ve 1996 sonrası için semantik değerlerini tesbit edemezse Türkiye'nin siyâsî ve sosyal târihi hakkında isâbetli tahliller yapamıyacaktır.

İşte Toşihiko İzutsu da bu eserinde İbn Arabî'nin ve Tao-Tzû'nun biri Arapça, diğeri ise kadîm Çince olarak kullanmış oldukları, herbirinin düşünce sisteminin temelini oluşturan anahtar-kavramların neye delâlet ettiklerini araştırıp tesbit etmektedir.

Eserin 1. cildi ***İbn Arabî'nin Ontolojisi (Varlık Bilgisi)*** ve 2. cildi de ***Lao-Tzû ve Çuang Tzû'nun Felsefî Dünyâ Görüşü***'ne tahsîs edilmiştir. Yazar İbn Arabî'nin felsefesindeki anahtar-kavramlar ile Lao-Tzû'nun felsefesindeki anahtar-kavramların semantik değerlerini

[1] Eski yunanca *etumos*: gerçek, ve *logos*: bilgi, bilim kelimelerinden oluşturulmuş olan ***etimoloji*** kelimesi kelimelerin gerçek (yâni bu kapsamda ilk) olarak neye delâlet ettiklerini tesbit eden bilgi türüne verilen isimdir.

(yâni medlûllerini) tesbit ettikten sonra: 1) bu kavramlar arasında bire-bir bir tekābüliyetin var olduğunu, ve 2) her iki sistemin de ortaya koymuş olduğu ontolojinin Varlık Âlemi'nin bir silsile-i merâtibe (*hiyerarşi'ye*) dayalı katmanlı bir yapı ihtivâ ettiği bir ontoloji olduğunu ortaya çıkarmaktadır.

Biri M.Ö. VI. yüzyılda Çin'de diğeri M.S. XII-XIII. yüzyılda İspanya'da doğmuş, aralarında yaklaşık 18 yüzyıllık bir zaman aralığı ve yaşadıkları yerler itibâriyle de yaklaşık 9000 km'den fazla bir uzaklık bulunan, biri Çince diğeri Arapça konuşan bu iki insânın biribirlerini, Valık Âlemi'nin yapısı hakkında aynı şeyleri beyân edecek şekilde etkilemiş olduğunu iddia etmek bir maymunun bilgisayar klâvyesinin başına geçip de bir çırpıda Mehmed Âkif'in bütün ***Safâhat***'ını aynı sıra içinde eksiksiz ve hatâsız yazabilmesi kadar muhâldir.

Kanaatimce Prof. İzutsu'nun bu araştırması, Cenâb-ı Hakk'ın (hangi zamanda, hangi iklimde ve hangi îtikādın mensûbu olarak yaşamış olmasının hiç önemi olmaksızın) seçtiği müstesnâ İnsânların gönüllerine, Varlık Âlemi'nin esrârını farklı boyalarla boyanmış olsa bile, aynı şekilde ilhâm ettiğini çok bâriz bir şekilde ortaya koyan kıymetli bir çalışmadır.

Notlarıma göre, ben bu eserin 272 sayfalık birinci cildinin tercümesine 17 Ekim 1967 saat 00.10 da başlamış ve 24 Ocak 1969 târihinde de 120. sayfadan sonra tercümeye yaklaşık 27 sene kadar ara vermişim. Bu tercümeyi mutlaka bitirmem hususunda Marmara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi'nden kıymetli dostum Dr. Mahmûd Erol Kılıç'ın teşviki olmasaydı herhâlde bu tercüme 120. sayfasında kalırdı. Bu bakımdan kendisine minnettârım. Tercümeye son noktayı da 20 Aralık 1997 saat 12.03 de koydum.

Aslında Prof. İzutsu kolay ve akıcı bir ingilizce kullanmaktadır. Bu bakımdan tercüme herhangi bir güçlük arzetmiş değildir. Bununla beraber konuya yabancı olanların bâzı noktaları daha iyi anlamaları ve teknik deyimlerle ünsiyet kesbedebilmeleri için metinde parantezler içinde de açıklayıcı notlar vardır; bunlar italik olarak dizilmişlerdir.

Tercüme esnâsında bütün güçlük yazarın Fusûs'dan yapmış olduğu alıntıların tercümesinde ortaya çıkmıştır. Bu pasajların tercümesini elimde bulunan: 1) Nuri Gencosman'ın ***Fusûs ül-Hikem*** çevirisi (M.E.B. Şark İslâm Klâsikleri No.27, 1962, 2. Baskı, s. 40), 2)Ahmed Avni Konuk'un ***Fusûsu'l-Hikem Tercüme Ve Şerhi*** (Basıma hazırlayanlar: Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın; 1. cild Dergâh Yayınları, İstanbul 1987; 2-4. cildler Marmara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989-1992) 3) Titus Burkhardt'ın ***La Sagesse Des Prophètes*** (Editions Albin Michel, Paris 1955, s. 49), 4) Hans Kofler'in ***Das Buch der Siegelsteine der Weisheitssprüche*** (Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz 1970, s. 16), 5) R.W.J.Austin'in ***Ibn Al 'Arabi/The Bezels of Wisdom*** (Paulist Press, New York 1980, s. 67), 6) Bülent Rauf, R. Brass, H.Tollmache'in 4 cildlik ***Ismail Hakkı Bursevi's***[2] ***Translation of and Commentary on Fusus Al Hikam by Muhyiddin Ibn 'Arabi*** (Publisher by Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, Oxford & Istanbul 1986, 1. cild, s. 210) isimli eserleriyle karşılaştırmayı prensip ittihâz ettim.

---

[2] Dr. Mahmûd Erol Kılıç, bu kitabın isminin böyle olmasına rağmen söz konusu tefsîrin İsmail Hakkı Bursavî'ninki değil Abdullāh Bosnavî'nin tefsîri olduğunu, hattâ bu yanlışlık dolayısıyla yayıncısını da îkaz etmiş olmasına rağmen yayıncının 1. cildin bu isim altında basılmış olması dolayısıyla diğer cildlerde bu yanlışı düzeltmeğe yanaşmamış olduğunu bildirmektedir.

Ayrıca her bir pasajın Nuri Gecosman'ın ve Ahmed Avni Konuk'un kitaplarında hangi cild ve sayfalarda bulunduklarını da tesbit edip bunları dipnotlar olarak takdîm ettim. Genellikle bu pasajların muhtelif müellifler tarafından verilen tercümeleri biribirleriyle uyuşmaktaydı. Ama zaman zaman büyük anlam kaymalarına da tesâdüf ettiğim oldu. Bu durumlarda Ahmed Avni Konuk'un kelimesi kelimesine ama uslûbu çok ağır olan tercümesi ile Hans Kofler'in çok sâdık bir şekilde yapılmış olduğu anlaşılan tercümesini referans olarak aldım.

Bu kitabın 120-272. sayfalarını tercüme ederken bana gösterdiği âbidevî sabır ve tahammülünden dolayı eşim Gülsen hanıma çok şey borçluyum. Ayrıca tercümeyi tamamlamam hususunda beni cesâretlendiren ve kitabın University of California Press tarafından yayınlanmış olan ***Sufism and Taoism / A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*** başlıklı 1983 târihli 2. baskısının[3] fotokopisini lûtfetmiş olan Dr. Mahmûd Erol Kılıç'a, ilk 11 bölümünü bilgisayara büyük bir titizlikle çekmiş olan Şûle Alpay hanımefendi kızıma, bütün tercümeyi okuyup isâbetli tesbitleriyle yanlışlarımın asgarîye inmesini sağlamış olan Hasan Alpay beyefendi oğluma minnettârım. Cenâb-ı Hakk hepsinden ganî ganî râzî olsun! Hiç şüphesiz, kitapta farkedilecek olan bütün yanlışların, noksanlıkların ve hattâ acemiliklerin sorumluluğu ise tamâmen fakîr abd-i âcize aittir.

Üsküdar, 20 Aralık 1997 — Ahmed Yüksel ÖZEMRE

[3] Kitabın 2. baskısının önsözünde yazar, pek büyük bir değişiklik yapmamış, ancak ilk baskıdaki bâzı hatâları düzeltmiş olduğunu ifâde etmektedir. Nitekim 1. baskıda verilen bir takım yanlış referansların bu baskıda düzeltilmiş olduğunu ben de tesbit ettim. Bunun dışında yazar II., III., IV., IX., X. ve XI. Bölümlerin yalnızca başlıklarını değiştirmiştir. İlk baskıdaki başlıkların daha isâbetli ifâdeler olduklarına kanaat getirdiğimden ben bu ilk baskının başlıklarını muhafaza ettim.

G İ R İ Ş

Başlığının ve başlık-altının da belirtmekte olduğu gibi[4] bu kitabın esas amacı, tümüyle, İbn Arabî'nin temsil ettiği ***Tasavvuf***'un dünyâ görüşü ile Lao-Tsu ve Çuang-Tsu'nun temsil ettikleri ***Taoizm***'in dünyâ görüşü arasında yapısal bir karşılaştırma yapmaktır. Bu türden bir incelemenin bir takım tuzaklara mâruz bulunduğunu bilmiyor değilim. Aralarında tarihî hiçbir bağ bulunmayan iki düşünce sistemi arasında sebep-sonuç ilişkisi yönünden yapılan bir karşılaştırma bilimsel kesinlikten uzak bir takım benzerlik ve ayrılıkların yüzeysel bir tesbitinden başka bir sonuç doğurmayabilir. Böyle bir hatâya düşmemek için, bu iki dünyâ görüşü arasında herhangi bir karşılaştırmaya tevessül etmeden önce, bunların her birinin temel yapısının diğerinden bağımsız olarak ve olabildiğince titiz bir biçimde ortaya çıkarılmasına çalışılmıştır.

Bu husus göz önünde bulundurularak bu birinci kısım, tümüyle, İbn Arabî'nin felsefî dünyâ görüşünün temelindeki bellibaşlı ontolojik kavramların ayıklanması ve incelenmesi gayretine tahsis edilmiştir. İkinci kısımda ise Lao-Tsu ve Çuang-Tsu'nun dünyâ görüşü ile ilgili, tümüyle aynı türden analitik (*tahlîlî*) bir inceleme yapılacaktır. Böylelikle her iki kısım biri İbn Arabî'nin diğeri ise kadîm Taoizm'in biribirlerinden bağımsız incelenmelerinden oluşacaktır. Üçüncü kısım ise, aralarındaki benzerlikler ve ayrılıklar göz önünde tutulmaksızın incelenmiş olan, bu iki dünyâ görüşünün ana-kavramlarını karşılaştırmak ve aralarında koordinasyonu sağlamak üzere girişilen bir incelemeyi kapsayacaktır.

Her ne olursa olsun eseri başından sonuna kadar yönlendiren maksat, karşılaştırmalı felsefe ve mistisizm alanında yeni bir görüş açısı getirmek arzusudur. Böyle bir mukāyese için isâbetli bir başlangıç noktasını, her iki dünyâ görüşünün de biri ***Hakk*** diğeri ise ***İnsân-ı Kâmil***[5] (Olgun İnsân) olmak üzere iki istinad noktası üzerinde temellendirilmiş olması temin etmektedir. Her bir sistem için, bu iki kutup arasında tümüyle bir "ontolojik düşünce sistemi" geliştirilmektedir.

Bu ne Tasavvuf'a ve ne de Taoizm'e has bir tutumdur. Bir Dünyâ görüşünün iki ekseni olmaları itibâriyle ***Hakk*** ile ***İnsân-ı Kâmil***'in çeşitli sûretlerdeki karşıtlığı dünyâda çok farklı yerlerde ve târihlerde gelişmiş olan pekçok mistisizm türünün ortak bir temel motiftir. Aynı geniş ortak motifi paylaşan ama hem köken hem de tarihî şartlar açısından biribirlerinden ayrıntılarında farklı olan bir takım sistemlerin mukāyeseli bir biçimde incelenmesinin, dünyânın bugünkü durumunda âcilen ihtiyâcımız olan, ve Prof. Henri Corbin'in de isâbetli bir şekilde "tarih-ötesi bir ***diyalog***" dediği, geniş tabanlı bir diyaloğun temelinin hazırlanması bakımından çok verimli olacağı anlaşılmaktadır.

İbn Arabî'nin İslâm düşünce hayatında pekçok tartışma ve çekişmelere sebep olduğu olgusuna dikkati çeken ve bu durumun da bir yandan "***Akl***"a dayalı gerçek" demek olan ***Hakîkat*** ile öte yandan da "***Vahy***"e dayalı gerçek" demek olan ***Şeriat*** denilen iki tür Gerçeği sînesinde birleştiren İslâm'ın kendine has bünyesinden ileri geldiğini ifâde eden Dr. Osman Yah-

---

[4] Toşihiko İzutsu'nun bu kitabının orijinal ismi: "***A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism/İbn Arabî and Lao-Tsu, Çuang-Tsu***" (Tasavvuf ve Taoizm'deki Anahtar Felsefî Kavramların Karşılaştırmalı Bir İncelemesi/İbn Arabî ve Lao-Tsu, Çuang-Tsu)'dur. Biz bu birinci kısmı çevirirken buna, kısaca, "***İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar***" başlığını vermeği uygun bulduk. (*Çevirenin notu*).

[5] İbn Arabî'nin sisteminde Mutlak'a verilen İsim ***Hakk***'dır. Taoizm'de ise Mutlak'a ***Tao*** ve İnsân-ı Kâmil'e de ***Şêng Jên*** ya da ***Çên Jên*** denilmektedir.

yâ şu ilgi çekici mütâlâada bulunmaktadır[6]: "İbn Arabî örneği, ne kendi şahsiyetinin serbestçe gelişip açılabileceği Taoizm ya da Vedanta gibi saf bir metafizik gelenekte ve ne de, bütün cemaatinin kendinini kesin bir biçimde reddetmesi mukadder olması hasebiyle hâlinin münakaşa edilmesinin dahi mümkün olmadığı, katı şeriata sâhip bir gelenekte böylesine sivri bir tarzda tartışma odağı olabilirdi. Ama, İslâm'ın gerçek istîdâdını onun şahsında meydana çıkarıp yaymak üzere kader İbn Arabî'yi bu yolların kesiştikleri noktaya yerleştirmek istemiştir"[7].

Lao-Tsu'ya has Tao metafiziğinin, kendine has düşünce derinliği içinde, İbn Arabî'nin Vücûd (*Varlık*) kavramıyla çarpıcı benzerlikler arzetmekte olduğunu reddetmek mümkün değildir. Bu eserin ikinci kısmında Lao-Tsu ve Çuang-Tsu'nun, Tasavvuf'dan temelde farklı bir başka mânevî geleneğin doruk noktasını temsil etmekte olduklarını göstereceğimden bu husus daha da ilgi çekicidir.

Yukarıda da dikkati çekmiş olduğum gibi kendimizi ucuz karşılaştırmalar yapmaktan korumamız gerekir ama, öyle inanıyorum ki, îtinâ ile yürütüldüğü takdirde bu türden bir karşılaştırmalı incelemenin en azından kültürler arası bir diyaloğun verimli bir biçimde tesis edilebilmesi hususunda bize ortak bir zemin temin edeceğini de kabûl etmeliyiz.

Yukarıda çizilmiş olan genel plâna uygun olarak bu kısım, yalnızca, İbn Arabî'nin dünyâ görüşünün ontolojik temelini oluşturan anahtar-kavramların tahlîlî bir incelemesine tahsis edilmiştir. Söylemiş olduğum gibi bu dünyâ görüşü, ontolojik bir ***Nüzûl*** (*İniş*) ve ***Mi'râc*** (*Yükseliş*) sûretinde, biri ***Hakk*** diğeri ***İnsân-ı Kâmil*** olan iki istinad noktası etrafında dönmektedir. Bu âlemşümûl süreci tasvîr ederken İbn Arabî her safhada bir takım olağanüstü önemi olan kavramlar geliştirmektedir. Bu eserin tahlîl etmeyi tasarladığı da işte bu kavramlardır. Bu inceleme, İbn Arabî'nin mistik felsefesini "varlık" ve "mevcûdiyet" ile ilgili bir anahtar-kavramlar sistemi olarak ele almakta ve bu felsefenin çeşitli vechelerini metodik ve ontolojik bir biçimde tahlîl etmektedir.

Kabûl etmemiz gerekir ki ontoloji bu olağanüstü zâtın düşüncesinin yalnızca bir vechesidir. Bu düşünce sisteminin, hep birlikte göz önüne alındığında, orijinal ve derin bir dünyâ görüşünü ortaya koyan ve ontolojiden hiç de daha az önemli olmayan psikoloji, epistemoloji, sembolizm, v.s... gibi daha başka vecheleri de vardır. Fakat Vücûd kavramı, göreceğimiz gibi, onun felsefî düşüncesinin gerçek temeli olup Vücûd teorisi de hiç kuşkusuz öylesine orijinaldir ve öylesine geniş kapsamlı bir tarihî öneme sâhiptir ki bunu tamâmen ayrı bir yerde incelemek gerekir.

İşin başında şu hususu önemle belirtmek isterim ki bu eser İbn Arabî'nin bütün eserlerinin filolojik bir incelemesi değildir. Tersine bu inceleme, yalnızca, onun ***Fusûsü-l Hikem*** (*ya da kısaca Füsûs*) başlıklı eserine dayanmaktadır. Bu, aslında, sık sık şâheseri olarak nitelendirilen ve yüzyıllar boyunca çeşitli kimseler tarafından incelenmiş, hakkında tefsirler yazılmış[8] olan bu meşhur eserinde İbn Arabî'nin geliştirmiş olduğu bellibaşlı ontolojik kavramların bir tahlîlidir. Bu bakımdan bu eser herhangi yeni bir şey takdîm etmek iddiasında değildir.

Başlangıçtanberi amacım ayrıntılara inmek değildi. Amacım, daha çok, bu büyük düşünürün hayat veren soluğuna, canlandırıcı rûhuna ve onun insanı önüne katıp sürükleyen fel-

---

[6] Dr. Osman Yahyâ: "***Histoire et Classification de l'Œuvre d'Ibn 'Arabî***", 2 cild, 1964, Şam, "Önsöz", s. 18-19.
[7] Metin içinde aslı gibi fransızca olarak geçmektedir. (*Çevirenin notu*).
[8] Dr. Osman Yahyâ Fusûs'un 100'den fazla tefsirinin listesini vermektedir. Bk. a.g.e. I. cild s. 17 ve 241-257.

sefî gücünün gerçek kaynağına nüfûz etmek ve, onun geliştirdiği şekilde, ontolojik sisteminin tümünü adım adım derinliğine mütâlâa etmekti. İbn Arabî gibi bir zâtın düşüncesini anlamak için bu düşüncenin tümüne hayat veren ve onu istilâ eden rûhu kavramak gereklidir; aksi hâlde her şey kaybolur gider. Sathî ve dışardan üretilen bütün mütâlâaların hedeften uzak sonuçlar doğuracağı muhakkaktır. Entellektüel ve felsefî bir düzeyde dahi İbn Arabî'nin düşüncesini içinden kavramağa ve onu kendi nefsinde gerçek bir sempati ile yeni baştan inşâ etmeğe çalışmak gerekir. Böyle bir amaç için ayrıntılara inmek, her ne kadar arzu edilirse de bu, ilk şart değildir.

İbn Arabî yalnızca derin bir düşünür değil, aynı zamanda velûd bir yazardır da. Bu konuyu araştırmış olan uzmanların arasında İbn Arabî'nin eserlerinin tam sayısı husûsunda bir uzlaşma yoktur. Meselâ Şa'rânî, 95 cildlik "Tefsîri Kebîr"ini de tek bir eser saymak sûretiyle, Üstâd'ın 400 kadar eser vermiş olduğunu kaydetmektedir[9]. Dr. Osman Yahyâ'nın yukarıda sözü edilen eserindeki genel listesinde ise bir bölümü Üstâd'a atfedilmiş ama onun olduğu kesinlik kazanmamış olanlar da dâhil olmak üzere 856 eser zikredilmektedir.

Bunun gibi bir durumda ve bizimki gibi bir amaç söz konusu olduğunda müellifin her bir konuda birçok yıla ayrılan bir süre içinde söylemiş ve yazmış olduğu her bir şeyi ve her bir ayrıntıyı kaydetmeğe çalışmak yalnızca yersiz değil, aynı zamanda tehlikelidir de. Çünkü bu durumda insanın, İbn Arabî'nin yüzlerce eseri boyunca tam bir düzensizlik içinde dağılmış bulunan kavramların, sûretlerin ve sembollerin o geniş okyanusunda rahatlıkla boğulması ve onun eserinin vâsî yapısının dayandığı ana düşünce hatlarını ve yönlendirici, irşâd edici rûhu gözden kaybetmesi işten bile değildir. İbn Arabî'nin eserinin ana düşünce hatlarını ve irşâd edici rûhunu sembol ve sûretlerin ilk bakışta düzensiz gibi görünmekte olan kitlesinden ayırmak amacıyla, onun düşüncesini en olgun hâlinde temsil eden bir eseri üzerinde dikkati yoğunlaştırmak hem daha akıllıca ve hem de belki daha faydalı olacaktır[10] [11].

Her hâlükârda bu kitap, bazı önemli noktaların aydınlanması için Üstâd'ın daha küçük eserlerinden birine yollama yaptığım birkaç yer hâriç, yalnızca ***Fusûsü-l Hikem***'in bir tahlîlinden ibârettir[12]. Yukarıda da kaydedilmiş olduğu gibi ***Fusûsü-l Hikem***, geçmişte, çok çeşitli şekillerde birçok kişi tarafından incelenmiş bulunmaktadır. Ben ise bu eserimde aynı kitap hakkında sunduğum tahlîlimin, Şeyhü-l ekber diye de meşhur olan ve pekçok kimse tarafından da İslâm âleminde gelip geçmiş düşünürlerin en derini ama aynı zamanda da en muğlâğı

---

9 Şa'rânî: ***"el yevâkît ve-l cevâhir"***, Kahire, H. 1305, I. cild, s. 10.

10 İbn Arabî 1165 yılında İspanya'da Mürsiye'de doğmuş ve 1240 yılında da Şam'da vefât etmiştir. ***Fusûsü-l Hikem*** vefâtından on yıl önce yazılmıştır. Hayatına ve eserlerine, kanaatimce, en iyi giriş Seyyid Hüseyin Nasr'ın ***Three Muslim Sages*** (Cambridge, Mass. 1964, s. 84-121) isimli eserinde bulunabilir.

11 İbn Arabî'nin hayatı ve düşünceleri hakkında başvurulabilecek bellibaşlı Türkçe eserler şunlardır: 1) Nihat Keklik: "***Muhyiddin İbn'ülarabî, Hayatı ve Çevresi***", Büyük Matbaa, İstanbul, 1966; 2) Ferit Kam ve Mehmet Ali Aynî: "***İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi***", İnsan Yay., İstanbul, 1992; 3) İsmail Fennî Ertuğrul: "***Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî***", İnsan Yay., İstanbul, 1994; 4) A.". Afîfî: "***Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi***", çeviren: Mehmet Dağ, Ankara Üniv. İlâhiyât Fak. Yay. No. 127, Ankara, 1975; 5) Hüsamettin Erdem: "***Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi***", Kültür Bak. Yay. No. 1221, Ankara, 1990; 6) Ali İpek: "***Vahdet-i Vücûd***", Timaş Yay., İstanbul 1992; 7) Süleyman Uludağ: "***İbn Arabî***", Türkiye Diyânet Vakfı Yay., İstanbul, 1995. Ayrıca çok ayrıntılı bir biyografi olarak: Claude Addes, "***Ibn 'Arabî ou La Quête du Soufre Rouge***", Editions Gallimard, Paris, 1989, tavsiyeye şâyândır. (*Çevirenin notu*).

12 Üstâd'ın dünyâ görüşüne felsefî bir tutarlılık ve düzen getirmek üzere sık sık girişilen teşebbüslere somut bir örnek olarak metinde pekçok kere İbn Arabî'nin ifâdesi yanında Abürrezzâk Kāşâni'nin yorumlarını da takdim etmekteyim. Kāşânî, İbn Arabî ekolünün en mümtaz şahsiyetlerinden biridir. Bu kitapta yararlandığım nüsha Kahire'de H. 1321 basılmış olan ***Şerhü-l Kāşânî 'alâ Fusûsü-l Hikem*** başlıklı edisyondur.

sayılan İbn Arabî'nin daha iyi bir biçimde anlaşılmasına katkıda bulunacak bir şeyler ihtivâ ettiğini ümid ediyorum.

* * *

I. BÖLÜM

RÜYÂ VE GERÇEK

Bizi çevreleyen ve bizim de kendisine ***gerçek*** gözüyle bakmağa alışkın olduğumuz hissî âlemden ibâret bu: "gerçek" denen nesne İbn Arabî için, aslında, hayâlden başka bir şey değildir. Bizler hislerimizin aracılığıyla çok sayıda eşyâyı idrâk etmekte, bunları biribirlerinden tefrik etmekte, aklımızla bunlara bir çekidüzen vermekte ve böylece sonuçta, etrafımızda muhkem bir şey te'sîs etmiş olmaktayız. Bu kurduğumuz nesneye de "gerçek" demekte ve bunun da ***gerçek ve doğru*** olduğundan kuşku duymamaktayız.

Hâlbuki İbn Arabî'ye göre bu kabil "gerçek", kelimenin tam anlamıyla ***gerçek*** değildir. Başka bir deyimle böyle bir şey, gerçeği itibâriyle Varlık (*Vücûd*) değildir. Uyumakta olup da eşyâyı rüyâsında gören bir kimse için gördüğü eşyâ nasılsa bu hissî âlemde, gerçekliği açısından, Varlık da bize o nisbettedir.

"Bütün insânlar (*bu âlemde*) uykudadırlar; ancak öldüklerinde bu uykudan uyanırlar" meâlindeki meşhûr bir hadîsden yararlanan İbn Arabî şu mütâlâada bulunmaktadır:

> Âlem bir ***vehim***'den ibârettir; onun gerçek bir varlığı yoktur. Bu ise "hayâl" ile kastedilen şeydir. Yâni sen hayâlinde zannetin ki bu âlem kendi başına buyruk, kendi kendine oluşmuş bir gerçektir; mutlak Gerçek'den (***Hakk***'dan) hâriç bir varlıktır. Hâlbuki hiç de böyle değildir[13]… Bil ki senin kendin de bir hayâlsin; idrâk ettiğin her bir şey ve "bu ben değilim" dediğin her bir nesne de bir hayâldir. Şu hâlde bütün varlık âlemi de hayâl içinde hayâldir[14].

Şu hâlde eğer bizim "gerçek" diye kabûl ettiğimiz, bir rüyâdan başka bir şey değilse yâni Varlık'ın gerçek şekli değil de vehm ettiğimiz bir şey ise, bu takdirde ne yapmamız gerekir? Vehmimizde yaşattığımız bu (*mevhum*) âlemi kesinlikle terk edip bunun dışında tümüyle farklı bir âlemi mi, yâni gerçekten de ***gerçek*** olan bir âlemi mi aramamız gerekir? İbn Arabî

---

[13] Fusûs ül-Hikem s.117/103/143/**II**-245. Bundan böyle metinde Fusûs'dan yapılan alıntılar için öncelikle iki sayfa numarası verilecektir: 1. Fusûs'un Kāşânî'nin de tefsîrini içeren H.1321 Kahire baskısı; 2. Prof. Afîfî'nin H.1365/M.1946 Fusûs kritik baskısı (Kahire). Üçüncü bir numara verildiği zamanlar da bu da Nuri Gencosman'ın Fusûs çevirisinin M.E.B. Şark Klâsikleri No.27 olarak M.1965 yılında yayınlanmış olan 2. Baskısına ait sayfa numarasını gösterecektir. Dördüncü numaralar topluluğu ise Ahmed Avni Konun'uk 1. cildi Dergâh Yayınları tarafından 1987'de, diğer cildleri de Marmara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Vakfı tarafından 1989-1992 arasında M. Tahralı ve S. Eraydın'ın himmetleriyle yayınlanmış olan 4 cildlik **"*Fusûsu'l Hikem Tercüme Ve Şerhi*"** başlıklı eserinin cild ve sayfa numarasını göstermektedir. (*Çevirenin notu*).

[14] Fusûs, s. 119/104/145/**II**-250. Burada "hayâl içinde hayâl" ile, idrâk ettiğimiz şekliyle âlemin, geniş objektif hayâl alanı içinde etkin olan kişisel muhayyelemizin ürünü olduğu kastedilmektedir. Bu son anlamıyla Hayâl kavramının berrâk ve açık bir izahı için Henri Corbin'in: **"*L'imagination Créatrice Dans Le Soufisme d'Ibn Arabî*"**, Paris, 1958 (İbn Arabî'nin Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyele) başlıklı kitabına bakınız. Kitabın başından itibâren Prof. Corbin okuyucuyu hayâl kelimesinin anlamını herkesin kullandığı anlamda kabûl etmeğe karşı uyarmakta ve s.5 de şunları yazmaktır: "Burada, kelimenin herkes tarafından kullanılan anlamıyla, muhayyele söz konusu edilecek değildir. **Muhayyele**'den kasıt ne dinî ne de din-dışı muhayyeledir; bu gerçek-dışı ile özdeş kılınan bir hayâl üreten bir organ da değildir, estetik yaratma organı olarak düşünülecek bir nesne de değildir. Bundan kasıt, kendisine has olan âlemde bağlı ve tümüyle objektif bir varlığa sâhip olan, ve **Hayâl**'in de buna has idrâk organı olduğu, mutlak olarak temel bir fonksiyondur."

böyle bir tavır takınmamaktadır; çünkü onun görüşüne göre ***rüyâ, vehim*** ve ***hayâl*** değersiz ya da yanlış şeylere değil fakat birer "remiz (*sembol*) oluş"a delâlet etmektedirler.

"Gerçek" denilen şey hiç kuşkusuz hakikî ***Gerçek*** değildir; fakat bunun boş ve da- yanıksız bir şey olduğu kanısına da kapılmamalıdır. "Gerçek" denilen şey, hakikî ***Gerçek***'in bizzat kendisi olmamakla birlikte onun, ***hayâl düzeyinde,*** müphem ve belirsiz bir yansıması yâni başka bir deyimle ***Gerçek***'in bir remiz, bir sembol aracılığıyla sembolik bir temsilidir. Rüyâlardaki sembollerin ardındaki gerçek durumu öğrenebilmek için nasıl bu sembolleri yorumluyorsak, gerekli olan da: ***Gerçek***'in hayâl düzeyindeki bir yansıması olan "gerçek" dediğimiz nesneyi de benzer şekilde yorumlamamız, daha doğrusu ***te'vil*** ederek aslına rücû' ettirmemizdir.

Yukarıda geçen: "Bütün insânlar (*bu âlemde*) uykudadırlar; ancak öldüklerinde bu uykudan uyanırlar" meâlindeki hadîse dayanarak İbn Arabî: "Peygamber bu sözlerle bir kimsenin bu âlemdeki bütün gördüklerinin rüyâ gören bir kimsenin rüyâsı mesâbesinde olduğuna ve te'vîl edilmeleri lâzım geldiğine işâret etmiştir"[15] demektedir.

Rüyâda görülen bizzat ***Gerçek*** değil fakat onun var olduğu sanılan bir şeklidir. Bütün yapacağımız iş de bunu, orijinal ve hakikî durumuna rücû' ettirmektir. Ve ***te'vîl*** de işte budur. Hadîsdeki "ölmek ve uyanmak" ibâreleri de, İbn Arabî'nin anlayışına göre, böyle bir te'vîl icrâ etmekten başka bir şey değildir. Şu hâlde buradaki "ölüm" biyolojik bir ölüm anlamında değildir. Bu, bir insânın hislerin ve aklın kösteklerini fırlatıp atması, doğal olayların ördükleri ince remizler perdesinin ardını görmesi gibi mânevî bir olaya; yâni, kısacası, ***fenâ*** denilen mistik deneyime delâlet etmektedir.

Bir insân uykusundan uyanıp da gerçek gözlerini açarak etrâfına baktığında ne görür? Bu takdirde ne gibi bir senaryo seyreder? İşte bu hârikulâde sahneyi tasvir etmek ve bunun mâhiyetini açıklamak İbn Arabî'nin başlıca çabasıdır. Uyanık iken gördüğü âlemin tasviri onun dünyâ görüşünü oluşturmakta, bu âlemin yapısının ve tabîatının teorik açıklaması da onun felsefesini meydana getirmektedir.

Şu hâlde, olayların oluşturdukları perdenin ardında kendini gizleyen ve ***"Gerçek"*** denilen şeyi kendine büyük ölçekli bir sembol kılarak var olduğunu îmâ ettiren ***Nesne*** nedir? Üstâd buna derhâl cevap vermektedir. Bu ***Mutlak***'dır, gerçek olan ***Gerçek*** ya da ***Mutlak Gerçek***'dir ki İbn Arabî buna ***Hakk*** demektedir. Buna göre "gerçek" denilen şey yalnızca bir rüyâdan ibâret olmakla birlikte büsbütün de vehim değildir. Bu ise, Mutlak Gerçek'in yâni ***Hakk'***ın özel bir görünüşü, kendi zuhûrunun özel bir biçimi: bir tecellî'sidir. Bu, "fizik ötesi (*metafizik*) bir temele dayanan bir rüyâ'dır. İbn Arabî: "Varlık ve Oluş (*Vücûd ve Kevn*) âlemi bir hayâl olup gerçekte bu, ***Hakk***'ın bizzat kendisi'dir"[16] demektedir.

Böylelikle, kendisine "gerçeklik" yakıştırılan ve çeşitli biçim, özellik ve hâllerden ibâret olan varlık ve oluş âlemi bizâtihi çok renkli bir kuruntu ve hayâl imâlâthânesidir; fakat aynı zamanda da, eğer bu farklı biçimler ve özellikler ayrı ayrı bağımsız birer varlık olarak değil de ancak ***Hakk'***ın çeşitli tecellîleri olarak göz önüne alınırlarsa, bu, gene de ***Gerçek***'den başka bir şey değildir. Bunu böyle idrâk eden ise, aslında, ***Tarîkat***'ın (*Allāh Teâlâ'ya giden yolların*) en derin sırlarına erişmiş bir kimse olur.

---

[15] Fusûs, s.200/159/286/**III**-251.
[16] Fusûs, s.200/159/287**III**-253.

Peygamberler ***keşif*** ehli kimselerdir. Tabîatlarının gereği olarak, alelâde bir beşerin yeteneği dışında kalan acâyip keşif ve ilhâmlara mazhar olurlar. Bu olağandışı keşifler ***sâdık rüyâ*** diye bilinmekte olup bunların sembolik bir mâhiyeti vardır. Genellikle bir peygamber kendi keşiflerinin aracılığıyla ve bunların ardında lâfla ifâdesi mümkün olmayan bir şeyi, ***Hakk***'ın gerçek vechinden (*neşet eden*) bir şeyi idrâk eder. Bununla birlikte, gerçekten de, bir peygamber için sembollerle (*rümûz'la*) dolu "rüyâlar" yalnızca bu olağandışı keşiflerden ibâret değildir. Peygambere göre, gördüğü her şey ve hattâ günlük hayatta dahî temasta bulunduğu her şey bir remze delâlet etmeğe yâni sembolik bir mâhiyeti haiz olmağa müsaittir. "Her ne kadar (*uyku ile uyanıklık*) hâller(*i*) biribirlerinden hiç kuşkusuz farklı iseler de, Peygamberin uyanık iken idrâk ettiği her şeyin böyle bir mâhiyeti vardır"[17]. Peygamberin (*eşyâyı hayâl kudreti ile gördüğü*) uyku hâli ile (*eşyâyı hisleriyle idrâk ettiği*) uyanıklık hâli arasındaki biçimsel fark korunmakla birlikte her iki hâlde de idrâk olunan eşyâ gene de (*O'nun indinde*) yalnızca sembollerden ibârettir[18].

Şu hâlde hayatını böylesine olağandışı mânevî bir hâl içinde yaşamakta olan bir peygamberin, aslında bütün ömrü boyunca, bir rüyâ içinde rüyâda olduğu söylenebilir: "Bütün hayatı bir rüyâ içinde rüyâdan başka bir şey değildir"[19]. İbn Arabî'nin bununla kastettiği şudur: (*her ne kadar avâm bu kevnî âlemin bir rüyâ olduğunun bilincine sâhip değilse de*) mâdem ki bu kevnî âlemin kendisi gerçekte bir rüyâdır[20], bu genel rüyâ ortamı içinde olağandışı sembolleri idrâk eden peygamber de bir rüyâ içinde rüyâ görmekte olan bir kimseye benzetilebilir.

Fakat aslında bu, durumun en derin anlamda kavranması demektir. Ve yazıktır ki pekçok kimse bu idrâke erişemez; zîrâ onlar bu olaylar âlemini genellikle maddî olarak gerçek sanmakta ve bunun sembolik mâhiyetinin farkına da varamamaktadırlar. Hattâ peygamberlerin bir bölümü dahî bu konuda berrâk bir fehâmet sâhibi değildirler. Bu ancak Hazret-i Muhammed gibi kâmil bir peygambere âşikâr kılınmış olan derin bir Varlık sırrıdır. İbn Arabî bu noktayı, her birine mahsus fehâmet farkı açısından, Hazret-i Yûsuf ile Hazret-i Muhammed arasındaki tezâdı örnek alarak açıklamaktadır.

Kur'ân'da Hazret-i Yûsuf'un, küçük bir çocuk iken, rüyâsında onbir yıldız ile Güneş ve Ay'ın kendisine secde ettiklerini gördüğü anlatılmaktadır (XII/4). İbn Arabî'nin düşüncesine göre bu olay yalnızca Hazret-i Yûsuf'un hayâlinde vuku bulmuştur. Hazret-i Yûsuf birâderlerini yıldızlar, babasını Güneş ve annesini de Ay şeklinde görmüştür. Bundan çok sene sonra Hazret-i Yûsuf Mısır'da artık kudretli bir vezir iken birâderleri önünde secde ettikleri anda kendi kendine: "Bu benim çok önceden görmüş olduğum rüyânın te'vîlidir. Onu Rab'bim gerçek kıldı" (XII/100) demiştir.

İbn Arabî'ye göre işin buradaki can alacak noktası son cümlede bulunmaktadır: "Rab'bim onu gerçek kıldı"[21], yâni "hayâl sûretinde gösterdikten sonra onu his âleminde de açıkladı"[22]. Hazret-i Yûsuf'un anlayışına göre bu, rüyâsında görmüş olduğu şeyin hislere hitâb eden bir sûrette tecessüm etmesi veyâ gerçekleşmesinin en son gerçekleşme olmasını gerektirmektedir. Hazret-i Yûsuf böylece eşyânın "rüyâ" bölgesini terk ederek "gerçeklik" düzeyine çıktığını düşünmektedir.

---

17 Fusûs, s.110/99/135/**II**-226.
18 Fusûs, s.111/99.
19 Fusûs, s.111/99/135/**II**-226.
20 Yâni herbiri **Hakk'**a işâret eden bir semboller sistemidir.
21 Arapçası: "Kad cealahâ Rabbî hakkan".
22 Fusûs, s. 112/101/137-138/**II**-231.

Buna karşı İbn Arabî hissî varlıklar bakımından "rüyâ" ile "gerçek" arasında esaslı bir fark bulunmadığı düşüncesini ileri sürmektedir; Hazret-i Yûsuf'un rüyâsında görmüş olduğu daha başından itibâren hislere hitâb eden bir şeydi, zîra "hayâlin vazifesi hissedilen şeylerden (*mahsûsat*'dan) başka hiç bir şey üretmemekdir"[23].

Hazret-i Muhammed'in tutumu ise bundan çok daha derindir. Hazret-i Muhammed'in görüş açısından bakıldığında, rüyâsıyla ilgili olarak, Hazret-i Yûsuf'un başına gelmiş olanların doğru te'vîli şöyledir. Bir kere işe hayatın kendisinin dahî bir rüyâ olduğunu bilmekle başlamak gerekir. Kendisinin bile aslında büyük bir rüyâdan ibâret olduğunu bilmediği hayatında, Hazret-i Yûsuf özel bir rüyâ görmektedir (*onbir yıldız, v.s.*.). Ve sonra bu özel rüyâdan uyanmaktadır. Yâni o büyük rüyâsında bu özel rüyâsından uyandığını görmektedir. Sonra da kendi kendine bu özel rüyâsını te'vîl etmektedir (*yıldızlar = birâderleri, v.s…*). Aslında bu (*te'vîli dahî*) o büyük rüyâsının devâmından başka bir şey değildir! O yalnızca büyük rüyâsında kendi özel rüyâsını te'vîl ettiğini görmektedir. Dolayısıyla böylece te'vîl ettiği olay da hisse hitâb eden bir keyfiyet olarak gerçekleşmektedir. Buna binâen Hazret-i Yûsuf da te'vîlinin doğru çıktığını ve rüyâsının da kesin bir sonuca erişmiş olduğunun zehâbına varmaktadır. Böylece artık kendisinin de rüyâsının tümüyle dışında bulunduğunu zannetmektedir. Oysa ki gerçekte hâlâ rüyâsı devâm etmekte ve kendisi de hâlâ rüyâ görmeğe devâm ettiğinin bilincine mâlik bulunmamaktadır[24].

Hazret-i Muhammed ile Hazret-i Yûsuf arasındaki tezâd Kāşânî tarafından, iknâ edici bir şekilde, şöylece özetlenmektedir:

> Anlayış derinliği bakımından Muhammed ile Yûsuf arasındaki fark şundan ibârettir. Yûsuf dış âlemdeki hislere hitâb eden sûretlere "gerçek" gözüyle bakmıştır. Oysa ki, gerçekte, hayâlen mevcûd olan bütün sûretler de istisnâsız hisler aracılığıyla kavranırlar; zîrâ hayâl zâten bir mahsûsat (*hislere hitâb eden şeyler*) hazinesidir. Hayâlen mevcûd olan her şey, her ne kadar bilfiil hislerle idrâk edilmese bile, gene de, hisse hitâb eden bir sûrettir. Muhammed'e gelince O, dış âlemdeki mevcûd hissî sûretlere de hayâl ürünleri ve bundan başka hayâl içinde hayâl gözüyle bakmaktadır. Zîrâ ona göre, kelimenin tam anlamıyla, yegâne ***"Gerçek"***, tecellîlerin mihrak noktalarından başka bir şey olmayan hissî sûretlerde kendini zâhir kılan ***Hakk***'dır. Bu nükte de ancak ***Allāh***'ta fânî olmak sûretiyle bu âleme ölündükten sonra (*aslında unutkanlık uykusundan başka bir şey olmayan*) bu hayattan uyanıldığında anlaşılır.

Şu hâlde, İbn Arabî'nin felsefesinin hareket noktasını oluşturan ve "gerçek" denen şeyin yalnızca bir rüyâ olduğunu ifâde eden hükmü bir yandan normal şartlar altında tâbî olduğumuz bu âlemin bizâtihî ***Gerçek*** değil de bir vehim, bir hayâl, bir "***adem-i hakîkat***" olduğunu telkin etmektedir. Fakat diğer yandan bu, aslā, hislerimiz aracılığıyla idrâk ettiğimiz âlemin büsbütün de kuruntudan, tümüyle sübjektif (*enfüsî*) bir yapıdan, insân zihninin dışa doğru projeksiyonundan başka bir şey olmadığı anlamına da gelmemektedir. İbn Arabî'nin görüşüne göre, eğer, "gerçek" bir vehim ise bu sübjektif bir vehim değil, fakat objektif bir vehim yâni sağlam bir ontolojik temele dayanan bir adem-i hakîkattır. Bu da bunun, kelimenin hiç değilse olağan anlamıyla, tümüyle bir vehimden ibâret olmadığını ifâde etmeğe denktir.

---

[23] Fusûs, s. 113/101/138/**II**-232.
[24] Fusûs, s. 112-113/101/**II**-231.

Bu noktanın açıklığa kavuşması için İbn Arabî ile onu izleyenlere özgü temel bir kavram olan "Varlığın beş mertebesi" (*Hazerât-ı Hamse*)[25] kavramına müracaat etmek gerekir. Bu mertebelerin yapısını Kāşânî kısaca şöyle açıklamaktadır[26]. Mutasavvıfların dünyâ görüşüne göre ***Hakk'***ın kendinden kendine tecellîlerinde bir Huzûr'unu (*hazır bulunuşunu*) ya da "varlık bilgisi bakımından" (*ontolojik*) bir mertebesini temsil eden beş "âlem" veyâ "Varlığın beş mertebesi" tefrik edilmektedir:

1. ***Zât mertebesi*** veyâ "mutlak adem-i tecellî mertebesi" ki buna ***Gayb-ı Mutlak*** ya da ***Sırrü-s Sır*** da denir[27].

2. ***Sıfatlar ve Esmâ*** (İsimler) ***mertebesi*** ki buna ***Ulûhiyyet*** makamı da denir[28].

3. ***Ef'al mertebesi*** ki buna ***Rubûbiyyet*** makamı da denir.

4. ***Emsâl ve Hayâl mertebesi*** ki[29] buna ***Âlem-i Misâl*** de denir.

5. ***Hisler ve Müşâhede*** (ya da ***Şuhûd***) ***mertebesi*** ki buna ***Âlem-i Şuhûd*** da denir.

Alt mertebelerde bulunan nesnelerin daha üst mertebelerdekiler için semboller ya da sûretler mesâbesinde olmaları bakımından Varlığın bu beş mertebesi kendi aralarında organik bir bütün oluştururlar. Kāşânî'ye göre, böylece, (*bütün bu ilâhî Hazerât'ın en alt mertebesi olan*) Hisler ve Müşâhede kademesinde mevcûd ne varsa bunlar Emsâl ve Hayâl mertebesinde mevcûd olanların sembolleri; Emsâl ve Hayâl mertebesinde ne varsa bunlar da İlâhî Sıfatlar ve İsimler mertebesindeki şeyleri aksettiren birer sûret; ve her İlâhî Sıfat da İlâhî Zât'ın kendi kendine tecellîsindeki bir vechesi olmaktadır.

Bu beş mertebe hakkındaki ayrıntılar ilerideki bölümlerde takdîm edilecektir. Burada yalnızca İbn Arabî'nin görüşüne göre bütün Varlık âleminin esas itibâriyle bu beş ilâhî tecellî mertebesinden ibâret olduğunu ve üst ve alt tecellî mertebeleri arasında ise, burada tasvir edildiği gibi, organik bir bağ bulunduğunu bilmek yeterlidir. Bu hususu akılda tutarak şimdi meselemize dönelim.

Varlığın en alt kademesi olan Hisler Âlemi'nde bulunan her şey ya da burada vuku bulan her olay, biraz önce sözü edilen sebepten ötürü, "zuhûrat"tır; bu öyle bir sûrettir ki bu sûretin içinde daha yüksekte bulunan Misâl Âlemi'ndeki bir hâl kendisini doğrudan doğruya ve, eninde sonunda dolaylı olarak da, Mutlak Sır kendini ifşâ etmektedir. Etrâfımızdaki Hisler Âlemi'nde bulunan eşyâya bakıp da onlara takılıp kalmamayı, aksine bütün Varlığın bu eşyânın ardındaki nihaî temelini görmeyi İbn Arabî ***keşif*** ya da ***mistik sezgi*** diye isimlendirmektedir[30]. Kısaca ifâde etmek gerekirse, "keşif" hislere hitâb eden eşyâyı haiz oldukları

---

[25] Yâni (ilâhî) beş huzur. Bunlar **Hakk'**ın beş temel "kendinden kendine tecellî" tarzıdır.
[26] Burada sunulan sınıflandırmanın "Varlığın beş mertebesi"nin yegâne şekli olmadığını hatırlatmamız gerekir. Kāşânî dahî kitabının başka bir yerinde biraz farklı bir sınıflandırma daha vermektedir.
[27] Bu kavramlar bir sonraki bölümde açıklanacaktır.
[28] VII. Bölüm'de Ef'al mertebesi ile birlikte açıklanacaktır.
[29] Bu, Varlığın bihakkın ilâhî bölgesi olan 1., 2 ve 3. Mertebeleri ile "gerçek" denen maddî hisler âlemi ara-sında bulunan bir geçiş bölgesidir. Prof. Henri Corbin bunu şöyle nitelendirmektedir: "… misâllerin, a'yân-ı sâbite sûretlerinin, (ağırlığı olmayan) lâtif cisimlerin, "maddî yanı olmayan madde"nin âlemi bir ara âlemdir. Bu ara âlem zihnî âlem ile hisler âlemi kadar gerçek, objektif, elle tutulur, sürekli bir âlem olup rûhânî olan şey burada cismânî, cismânî olan şey de burada rûhânî hüviyet kazanır". … Bu, organı faal Muhayyele olan âlemdir; burası ilâhî tecellîlerin vuku bulduğu, ilhamların ve sembolik hikâyelerin hakikî realiteleriyle arz-ı endam ettikleri sahnedir.
[30] Fusûs, s. 111/99

sembolik değerleri bakımından ele almak, idrâk etmek demektir. Bunu böyle yapan bir kimse bu âlemde ne görüp ne duysa her yerde ***Gerçek***'in zahirî bir görünüşü ile karşılaşmış olur.

> Bu türden kimseler için bütün görüp geçirdikleri, İlâhî Varlığı izhâr eden bir sûret ve İlâhî Hakikat'ın bir vechesine özgü bir semboldür…
>
> Buna göre bir Resûl uyanık olduğu saatlerde yakaza hâlinde ne türlü bir keşfe mazhar olursa olsun bunun mâhiyeti uyuduğu zaman gördükleriyle aynıdır. Hiç kuşkusuz bu iki hâl, biri hislere hitâb etmek, diğeri ise hayâlde vuku bulmak hasebiyle biribirlerinden farklıdırlar. Fakat Resûlün gördüğünün, bunların arkasında bulunan ***Hakk***'ın bir remzi (*sembolü*) ve bir sûreti olması hasebiyle, her ikisi de aynıdır[31].

Böyle bir ruh yapısına sâhip birisinin gözünde bütün "gerçeklik" âlemi kendi kendine yeten bir şey olmaktan çıkar ve çok esrarlı bir rümûz (*semboller*) ormanına, bir ontolojik yakıştırmalar sistemine dönüşür. Ve alelâde gerçeğinkinden bir üst kademede ortaya çıkan rüyâların da, hislere hitâb eden keyfiyetler olmak ama esas itibâriyle bir de sembolik bir mâhiyeti bulunmak hasebiyle, bu gerçeğin eşyâ ve olaylarıyla aynı mâhiyette oldukları ortaya çıkmaktadır. Bu görüş açısından, hislere hitâb eden nesneler âlemi ile rüyâlar âleminin her ikisi de sembollerin aynı bölgesidir. Bu bizim âlemimizdeki her şey ***Allāh***'ın bir zuhûrudur; O'nu ifşâ eder. Kāşânî'nin dediği gibi: "Gayb Âlemi'nden hareketle Şuhûd Âlemi'nde kendini izhâr eden her şey (*kendisini ister hayâl anlamında, isterse de bir misâl hâlinde izhâr etmiş olsun*) ***Allāh***'dan gelen bir ilhâm, bir tâlimat ya da bir bildiridir[32].

Bununla beraber, âlemin burada çizilmiş olan sembolik yapısına ancak pek kısıtlı sayıda kimsenin bilinci nüfuz edebilmektedir. Avâm (*yâni halkın çoğunluğu*) Varlığın en alt mertebesine yâni Hisler Âlemi'ne bağlı ve onunla sınırlı olarak yaşar. Bu, onların karanlık bilinçlerindeki yegâne varlık âlemidir. Onlar için yalnızca bu en alt Varlık mertebesi elle tutulur, kavranabilir bir mâhiyete sâhiptir. Ve bu kademede dahî, onları, etraflarındaki eşyânın sûretlerini "ta'bir" ettikleri vâki değildir. Onlar gerçekten de uykudadırlar.

Fakat diğer yandan avâm da muhayyele kudretiyle donanmış olduğundan zihinlerde, çok nâdir hâllerde, bazı olağanüstü haller de vuku bulabilir. En az beklenilen bir ânda bunlara yukarıdan bir dâvet vâki olur ve bir şimşek gibi bilinçlerini bir baştan bir başa aydınlatır. Bu, onların yakaza hâli yaşamalarında ve rüyâlarında vuku bulur.

Çoğu kere muhayyele, dış âlemde o ânda mevcûd olmayan ya da tümüyle hiç mevcûd olmayan bir şeyin zihinde hâzır olmasını temin eden melekeye delâlet eder. İbn Arabî'ye göre bunun farklı bir anlamı vardır. Tabiî, onun görüşüne göre de, muhayyele zâhiren mevcûd olmayan şeyleri zihnen mevcûd kılma kudretidir. Fakat bu, zihni, hiç bir yerde mevcûd olmayan şeyleri görmeğe zorlayan çılgın bir hülyâ ve vehim değildir. Bu, hayâl kudretinin oluşturduğu temelsiz bir hülyâ da değildir. Gerçi karanlık ve perdeli bir biçimde bile olsa gene de Varlığın yüksek kademesindeki bir durumu görünür kılmaktadır. Bunu daha somut bir biçimde ifâde etmek üzere, bunun, "Misâl Âlemi"ne ait bir keyfiyeti hisse hitâb eden bir şekil ve sûrette takdîm ettiğini söyleyebiliriz.

---

31 Fusûs, s. 111/99/135/**II**-226.
32 Fusûs, s. 110.

Misâl Âlemi, ontolojik açıdan, sırf his âlemi ile sırf ruh âleminin yâni maddî olmayan âlemin ortasında bir ara temas bölgesidir. Bu, Prof. Afîfî'nin tanımına göre[33], gerçek olarak var olan bir âlem olup bunda eşyânın sûretleri "***letâfet***" ile "***cismâniyet***" arasında, yâni sırf mânevîlik ile sırf maddîlik arasında bir tavırda bulunurlar.

Varlığın bu kademesinde var olan her şeyin, bir taraftan, his âleminde zâhiren mevcûd olan şeylerle ortak bir yanı bulunur; ama, diğer taraftan da, bunlar sırf idrâk âleminde mevcûd olan soyut bir biçimde "idrâk olunabilir" nesnelere benzerler. Bunlar yarı hissedilebilen, yarı da idrâk olunabilen özel nesnelerdir. Bunlar hissedilebilirler ama bunların hislere hitâbı olağanüstü zayıftır. Bunlar akılla da idrâk olunabilirler; ama bu kabib bir idrâk, nitelikleri Eflâtun'un "***İdea***"larının idrâki gibi saf bir idrâk değildir.

Çoğu kere ***hayâl*** diye isimlendirilen nesne, kendine has sûretleri haiz olarak değil de eğri, dumanlı ve bütün bütün deforme olmuş bir biçimde insânın bilincinde zâhir olduğu şekliyle, bu âlemden başka bir şey değildir. Bu türlü elde edilen hayâller, tabiîdır ki, ontolojik bir temelden mahrum olup haklı olarak vehimler sınıfına girer.

Bununla beraber bazen "Misâl Âlemi", hiç bir deformasyona uğramaksızın, alelâde bir insânın bile bilincinde, gerçek olarak var olduğu oranda zâhir olabilir. Bunun en âşikâr hâli sâdık rüyâlarda görülür. "Misâl Âlemi" ezelî olarak mevcûddur ve her ân insânın bilincine tesir icrâ etmektedir. Fakat kendi yönünden insân da uyanık iken çoğu kere buna vâkıf değildir; zîrâ uyanık iken insânın zihni dış âlemin maddî kuvvetleri tarafından engellenmiş ve şaşırtılmış bulunmaktadır. Zihninin fiziksel melekeleri uykuda iken muattal kaldığından, hayâl melekesi de ancak bu hâlde kendine has tarzda faaliyette bulunabilir. Ve sâdık rüyâlar böylece husûle gelir.

Bununla beraber, bir kimse uykusunda sâdık bir rüyâ görse bile bu daima hisse hitâb eden bir takım hayâller silsilesi olarak ortaya çıkar; ve ta'bîr edilinceye kadar da anlamsız kalır. İbn Arabî bunun tipik bir örneğini Kur'ân ve Tevrâd'da naklolunduğu vechile oğlunu kurban eden İbrâhim kıssasında görmektedir.

İbrâhim bir gün rüyâsında oğlu İshâk sûretinde görünen kurbanlık bir koç görür. Gerçekte bu bir semboldü. Bu, önemli bir dinî ibâdetin yâni bir kurbanın Allāh'a kurban edilmesinin ilk defa tesisi için bir semboldü. Ve bu ibâdetin de eninde sonunda insânın kendi nefsini kurban olarak takdîm etmesinin bir sembolü olması hasebiyle, İbrâhim'in de, rüyâsında görmüş olduğunu bu mânevî olayın hislere hitâb eden hadsî bir sûreti olarak ta'bîr etmesi gerekirdi. Fakat İbrâhim bunu "ta'bîr" etmedi. Ve az kalsın oğlunu kurban edecekti. Şimdi bu olayın İbn Arabî tarafından verilen açıklamasını izleyelim[34]:

> Halîlü-r Rahmân İbrâhim oğluna dedi ki: "Yavrucuğum; ben rüyâda kendimi seni boğazlarken gördüm" (XXXVII/102). Rüyâ ise, gerçekte, Hayâl kademesine ait bir şeydir[35]. Bununla beraber İbrâhim rüyâsını ta'bîr etmedi. Hâlbuki rüyâsında gördüğü kendi oğlunun kılığına bürünmüş olan bir koçtu. Ve İbrâhim rüyâsını zâhiren doğru zannetti (*ve az*

---

[33] Fusûs Şerhi, s. 79. Bu şerh Fusûsü-l Hikem'in Prof. Afîfî tarafından 1946 (H.1365) Kahire'de yayınlanan baskısında olup şimdiye kadar Fusûs hakkında yazılanların en iyilerinden biridir. Bana göre Prof. Afîfî'nin 1938 de Cambridge'de ingilizce olarak yayınlamış olduğu "***Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul 'Arabî*** (türkçesi: "***Muhyiddîn İbnu'l-ArabI'nin Tasavvuf Felsefesi***", çeviren: Mehmet Dağ, Ankara Üniv. İlâhiyât Fak. Yay. No. 127, 1975) isimli eserinden çok daha üstündür. Bu eser boyunca bu Şerh'e hep "Afîfî, Fus. Şerhi" diye referans verilecektir.

[34] Fusûs, s. 84-86/85-86/98-100/**II**-102 ilâ 104.

[35] Yâni bu bir semboldür ve böyle olmakla da ta'bîr edilmesi gerekir.

kalsın oğlunu da kurban edecekti). Fakat Allāh "Büyük Kurban" ile (*yâni bir koçun kurban edilmesiyle*) onu bu vehminden kurtardı. İşte bu, İbrâhim'in rüyâsının Allāh tarafından "ta'bîr"i idi ama o bunu bilemedi. O bunu bilemedi; çünkü Hayâl mertebesinde hislere hitâb eden bir sûret içindeki *her tecellî*, Allāh'ın bu özel sûret ile neyi murâd etmekte olduğunu bir insânın anlamasını mümkün kılacak olan *farklı bir ilime* ihtiyaç gösterir.

Böylece Allāh İhrâhim'e hitâpla: "Yâ İbrâhim! Sen rüyânı (*aynen*) tasdîk ettin" (XXXVII/104-105) dedi. Dikkat et ki Allāh: "Bunun senin oğlun olduğunu hayâl etmekle gerçeği kavradın" demedi. Burada işâret olunan hatâ, İbrâhim'in rüyâsını "ta'bîr" etmemiş ve gördüğünü harfi harfine gerçek saymış olmasından dolayı ortaya çıkmış bulunmaktadır. Hâlbuki bütün rüyâlar ta'bîre muhtaçdır… Eğer onun gördüğü gerçek olsaydı oğlunu kurban etmiş olması iktizâ ederdi[36]. O, yalnızca, rüyâsını gerçekmiş gibi kabûllenerek rüyâsında gördüğü İshâk'ı tıpatıp kendi oğluymuş gibi düşündü. Aslında, Allāh'ın onun oğlunun sûretiyle "Büyük Kurban"dan başka bir şeyi murâd ettiği yoktu. Böylece Allāh da İshâk'ı sırf İbrâhim'in zihninde vâki olanlardan ötürü kurtardı. Hâlbuki işin aslında ve Allāh'ın indinde kurtarma diye de bir mesele yoktu[37].

Hissî idrâk kademesinde bir kurbanlık hayvan sûretine (*yâni bir koç sûretine*) bürünen, tıpatıp, Hayâl kademesinde İbrâhim'in oğlu sûretine bürünene tekābül etmektedir. (*Bu karşılıklı mütekābiliyet dolayısıyla*) eğer İbrâhim (bu rüyâsında olduğu gibi oğlunu görecek yerde) hayâlinde bir koç görmüş olsaydı bunu oğlu veyâ başka bir şey olarak ta'bîr etmesi gerekirdi. Bunun üzerine Allāh: "Şüphe yok ki bu apaçık bir imtihandı" (XXXVII/106) dedi; ve burada İbrâhim'in Allāh tarafından imtihânı da onun bilgisiyle ilgilidir; yâni acaba İbrâhim bir rüyânın gerçek tabîatının münâsip şekilde bir ta'bir gerektirdiğini biliyor muydu, yoksa bilmiyor muydu? İbrâhim, hiç kuşkusuz, Hayâle ait şeylerin münâsip şekilde bir ta'bîr gerektirdiğini biliyordu. Fakat (*bu özel hâlde*) bunu yapmayı dikkatsizce ihmâl etti. Böylelikle kendisinden tam olarak bekleneni yapmadı ve yalnızca rüyâsının harfiyyen bir gerçek olduğunu kabûl etti.

İbrâhim bir peygamberdi. Ve peygamberliğin yüksek mânevî mevkiinde bulunan bir zâtın da bir sâdık rüyânın daha yüksek gerçekler kademesine ait bir olay için bir sembol mâhiyetinde olduğunu (*en azından teorik olarak*) bilmesi gerekir. Hâlbuki İbrâhim rüyâsını ta'bîr etmeyi unutmuştu. Eğer peygamberler böyle olurlarsa avâmdan rüyâlarını ve yakazalarını doğru ta'bîr etmelerini nasıl bekleyebiliriz? Bunun için alelâde bir kimsenin, tabîatta vuku bulan bir olayın, buna daha yüksek Hayâl kademesinde tekābül eden bir başka olayın sembolü olduğunu görememesi pek tabiîdir.

Eşyâyı semboller olarak görmek gibi bir yeteneği insân nasıl kazanabilir? Eşyâyı örten maddî örtünün izâle edilip de bunun ardındaki gerçeklerin ortaya çıkması için acaba insânın ne yapması gerekir?

Bu mesele ile ilgili olarak İbn Arabî Fusûs'un bir yerinde çok ilgi çekici bir metoda işâret etmektedir. Bu, onun, ***basîret gözü*** (*ya da mânevî göz*) diye isimlendirdiği bir melekenin kazanılmasına yönelik bir tâlim ve terbiye yoludur. Bu, aynı zamanda insânın bâtınî bir değişime uğramasını da mümkün kılan bir yoldur.

---

[36] Yâni Allāh onu durduramazdı.

[37] Bu son cümle şunu kastetmektedir: Allāh İshâk'ı kurbanlık bir koçla kurtardı. Fakat hakîkat şudur ki her şey İbrâhim'e sanki "kurtuluş" gibi gözüktü. Aslında "kurtuluş" diye bir şey yoktu; çünkü, daha işin başında, Allāh'ın maksadı İbrâhim'in oğlunu kurban etmesi değildi. Maksûd yalnızca Büyük Kurban'dı, başka hiç bir şey değil!

İnsânın bu bâtınî değişimi İbn Arabî'nin kendi terimleriyle: "***neş'et-i dünyeviyye***'den ***neş'et-i uhreviyye***'ye geçiş" diye ifade ve izah olunmaktadır[38]. Neş'et-i dünyeviyye (*dünyâya dönük olma hâli*) insânların çoğunluğunun içinde bulunduğu hâldir. Bu, insânın, tabiî hâlinde tümüyle kendi nefsinin egemenliği altında olması ve zihnî faaliyetinin de, kendi cisminin fiziksel yapısı dolayısıyla, kösteklenmesiyle belirlenir. Bu şartlar altında insân bir şeyler anlamağa, gerçeği kavramağa çalışsa bile merâmı zihninde son derece değişikliğe uğramış bir şekilde belirir. Bu, insânın eşyânın esas hakîkatından tamâmen perdelenmiş olduğu bir hâldir.

İbn Arabî, bu hâlden kurtulması için İlyâs ve İdrîs'in başlarından geçmiş olanları, insânın, bir kere de kendisinin yaşaması ve nefsinde de bu iki isimle sembolleştirilen bâtınî değişimin mânevî yaşantısını tatması gerektiğini ifâde etmektedir.

Hâlbuki İlyâs ve İdrîs tek ve aynı bir zâtın isimleriydi. Bu, aynı bir şahsa farklı iki hâl için verilmiş olan iki isimdi. İdrîs, Nuh'un zamanından önceki bir peygamberdi. Allāh onu yüceltmiş, Güneş Semâsı'na (*Felek-i Şems'e*) yerleştirmişti. Onun bu yüce makamdaki ismi İdrîs idi. Sonradan bu makamdan Sûriye'de Baalbek şehrine bir ***resûl*** olarak gönderilmişti. Bu ikinci hâlde ise ismine İlyâs denilmişti[39].

Göğün bu yüksek semâsından bu şekile Dünyâ'ya irsâl edilmiş (*yollanmış*) olan İlyâs yarı yolda durmamış ve tamâmen "dünyevî" olarak Arz'da, kendisindeki bu unsurî varlık hâlini en uç sınırına kadar götürmüştür. Bu ise, çoğu insânların yaptığı gibi kendindeki insânî aklı kayıtsızlıkla bile olsa kullanıp uygulamak yerine, kendini insândan daha aşağı varlık mertebesinde tabîatın unsurî hayâtına adamakıllı ve büsbütün terk eden bir insânı remzetmektedir.

O, bu hâlde bulunuyor iken, kendisine acâyip bir yakaza hâli yaşatıldı. Bu yakaza esnâsında kendisine Lübnân Dağı'nın yarılıp içinden kendi de eğeri de tümüyle alevden olan bir atın çıktığı gösterildi. O bu atı görür görmez, yakazada, hemen üzerine bindi ve o anda kendisinden de bütün arzu ve ihtiraslar (*şehvetler*) yok oldu. Böylece kendisi de hiç bir şehvetin bulaşamadığı saf akıl hâline dönüştü. Nefsin arzularına ait hiç bir şeyle artık ilgisi kalmadı[40]. Ve İlyâs, ***Gerçeği*** (*Hakk'ı*) gerçeğinde olduğu gibi ancak bu arınmış hâlde görebildi.

Bununla beraber İbn Arabî, İlyâs'ın erişmiş olduğu yüce "Allāh bilgisi"nin (*İlâhî Mârifet'in*) gene de tam olmadığı kanısındadır. "Zirâ bunda (*yâni bu bilgide*) ***Hakk*** saf tenzîh hâlinde idi ki bu da İlâhî Mârifet'in ancak yarısıdır[41]. Bu demektir ki fiziksel ve maddesel her şeyden âzâd olan saf akıl, tabîatı gereği, Allāh'ı ancak tenzîhî olarak görebilir. Fakat ***tenzîh Hakk***'ın temel iki vechesinin ancak biridir. Diğer yarısı ise ***teşbîh***'dir. Tenzîh ile teşbîhi ***tevhîd*** etmeyen (*birlemeyen*) her İlâhî Mârifet zorunlu olarak tek taraflı olmuş olur; çünkü Allāh'ın, aynı anda, hem tenzîhî ve hem de teşbîhî vechesi vardır. Bununla beraber, kim kendi İlâhî Mârifeti içinde bu iki vecheyi bilfiil tevhîd edebilmektedir? Bu, III. Bölüm'de de göreceğimiz gibi yalnızca Hazret-i Muhammed'dir, yoksa ne bir başkası ve ne de İlyâs'dır!

Şimdi bu açıklamaları hatırda tutarak İdrîs-İlyâs meselesinin kademelerinin daha somut, yâni daha az destânî terimlerle izlemeğe çalışalım.

---

[38] Fusûs, s. 234-235/186/363-364/**IV**-59.
[39] Fusûs, s. 227/181/350/**IV**-29.
[40] Fusûs, s. 228/181/351/**IV**-30.
[41] Fusûs, s. 228/181/351/**IV**-31.

Gerekli ilk bir adım olarak Arz'a indirilerek dünyevî hayâtın en alt kademesinde yaşamağa başlayan semâvî İdrîs'i taklîden, varlığın en alt düzeyine inmek gerekmektedir. Yukarıda da îmâ edilmiş olduğu vechile yarı yolda durmamak lâzımdır. Bundan sonra bütün aklî faaliyetler terk edilmekte, tefekkür melekeleri âtıl bırakılmakta ve her insânın varlığının dibinde duran "hayvanlık" (*hayvâniyyet*) tam anlamıyla gerçekleştirilmektedir. Böyle bir kimse "Aklın kösteklerinden kurtulmuş ve kendisini doğal arzu ve ihtiraslarına terk etmiş; artık tamâmen hayvan seviyesine inmiştir[42].

Bu katıksız hayvanlık mertebesinde insâna bir nevi bir mistik sezgi, özel bir çeşit keşif melekesi lûtfedilmiştir. Bu keşif, bir nevi, sürülerin ve vahşî hayvanların doğal bir biçimde mâlik oldukları sezgiye benzeyen bir keşiftir. Bu hayvanlar, Akıl melekesine sâhip olmadıklarından ve dolayısyla da Aklın kendilerine bir engel teşkil etmemesi dolayısıyla, bu kabil bir keşfe mâliktirler.

İdrîs-İlyâs'ın başlarından geçeni bizzat yaşamaya ciddî bir biçimde niyet eden bir kimsenin, ilk bir kademe olarak her hâlükârda, hayvanlığını eksiksiz olarak kuvveden fiile çıkarması gereklidir; hem o kadar eksiksiz ki "sonunda, beşer ve cinler hâriç, bütün hayvanların doğal bir biçimde keşfettiklerini o da keşfeder olsun. İşte ancak o zaman hayvanlığını tam anlamıyla kuvveden fiile çıkarmış olduğundan emîn olabilir"[43].

Bir kimsenin hayvanlığın bu derecesine erişmiş olduğu görünüşte iki ârazdan anlaşılır; birincisi onun bilfiil hayvânî keşfe sâhip olması, ve diğeri de konuşmağa muktedir olamaması. Bu iki ârazın ve özellikle birincisinin İbn Arabî tarafından verilen açıklaması hiç değilse bizim sağduyumuz için oldukça müstesnâ ve gariptir. Fakat bunun bizim zihinlerimizde uyandırdığı gerçeklik hissinin yoğunluğunu inkâr etmek de güçtür. Bu, kendisi de çok müstesnâ bir ehl-i keşif olan İbn Arabî'nin kendine has, yaşadığı bir tecrübenin tasviri olarak gerçektir de.

İbn Arabî'nin dediğine göre hayvânî keşfi açılmış olan bir kimsede zuhur eden ilk âraz "kabirlerde kimlerin azab çektiğini, kimlerin semâvî saadete erdiğini; ölünün diri, susanın konuşur, oturanın da yürümekte olduğunu görmektir". Böyle bir kimsenin gözüne bizim sağlam ve mâkûl aklımızın tereddütsüzce zırdelilik gözüyle bakacağı acâyip sahneler görünür. Böyle bir keşfe haklı olarak "hayvânî" gözüyle bakılıp bakılamayacağı meselesi ise sağlıklı aklın, hakkında, herhangi bir hükme varmak durumunda bulunmadığı bir meseledir. Zîrâ İbn Arabî burada kendi şahsî görgü ve yaşantısından söz etmektedir[44]. Fakat hiç değilse doğal aklın tahakküm edici kösteklerinden kendini tamâmen kurtamış bulunan bir kimsenin zihninde bu akıl tarafından tesis olunmuş olan bütün ıvır zıvır tefriklerin tam bir karışıklık içinde harâb olacaklarını ve dolayısıyla da tamâmen farklı sûretlere bürünebileceklerini de kolayca görebiliriz.

İkinci âraz da böyle bir kimsenin dilsizleşmesi ve istese de denese de gördüklerini sözle ifâdeye muktedir olamayışıdır. Bu da onun hayvâniyetini bilfiil gerçekleştirmiş olduğunun nihaî bir işâretidir. İbn Arabî burada bununla ilgili olarak yaşadığı olayların ilgi çekici bir tasvirini vermektedir[45]:

---

[42] Fusûs, s. 235/186/365/62.
[43] Fusûs, s. 235/186/365/62.
[44] Bundan başka ister açıkça söylemiş olsun, isterse üstü kapalı geçiştirmiş olsun Üstâdın bütün beyânları hep kendi yaşantısına dayanmaktadır. Bu da onun (herhangi bir şey hakkındaki) tasvîrlerinin niçin bu kadar kudretli ve iknâ edici olduğunun sebeplerinden biridir.
[45] Fusûs, s. 235/186-187/365-366/**IV**-62 ilâ 64.

> Eskiden bizim bir mürîdimiz vardı ki kendisi böyle bir keşfe erişti. Ama (*yaşadıkları hakkında*) dilini tutamadı. Bu da hayvâniyeti (*mükemmel bir biçimde*) gerçekleştirememiş olduğuna delâlet etmektedir. Allāh beni bu makamda bulundurduğu zaman hayvâniyetim tamâmiyle gerçekleşti. Bu sırada bir şeyler görür fakat gördüklerimi anlatmağa bir türlü muktedir olamazdım. O hâlde iken benimle dilsizler arasında hiç bir fark yoktu.

Hayvâniyet mertebesinin, böylece, en uzak sınırına gitmiş olan bir kimse eğer mânevî tâlimine devam edegelirse saf Akıl hâline kadar yükselebilir[46]. Hayvâniyet en aşağı mertebesine düşebilmek için terk ettiği akıl onun cismine bağlı olan ve o cismi tarafından kösteklenen bir akıldır. Bu kimse bu ikinci makamda *yeni bir akıl* kazanır, veyâ daha ziyâde evvelce terketmiş olduğu aklı tümüyle değişik bir sûrette tekrar elde eder. İbn Arabî'nin ***Akl-ı Mücerred***[47] (*saf akıl, ya da mûtad başka bir terimiyle* ***Akl-ı Meâd***[48]) dediği bu akıl, cismânî ve fizikî hiç bir etkenle etkilenmeksizin faaliyet gösterir. Akl-ı mücerredin cisimle hiç bir ilişkisi yoktur. Ne zaman ki bir kimse bu çeşit bir Akıl kazanır da eşyâyı da Akl-ı Mücerred gözüyle görmeğe başlarsa, onun etrafında tabîattaki eşyâ da ona gerçek ontolojik bünyelerini ifşâ etmeğe başlarlar.

İbn Arabî'nin kendine has dünyâ görüşü çerçevesi içinde bu son ifâdenin anlamı şudur ki böyle kimsenin gözünde etrafımızdaki eşyâ bağımsızlıklarını kaybederek kendilerinin üstündeki varlık kademesindeki eşyânın çeşitli zuhûru olarak mâhiyetlerini ifşâ ederler.

> (*Böyle bir kimse*) tabîattaki maddelerden âzâde olan saf ve mücerred akıl mertebesine erişmiş olur. Tabîat sûretlerinde ortaya çıkan tecellîlerin gerçek kaynakları olan şeyleri müşâhede eder. Ve tabîattaki eşyânın niçin ve nasıl böyle olduklarını da mânevî bir zevkle (*bir nevi sezgisel bir bilgi yardımıy la*) bilir[49].

Daha somut bir biçimde söylemek gerekirse, böyle bir kimse artık tabîattaki eşyânın üstündeki ontolojik makama erişmiştir. Sıfatlar ve İlâhî İsimler (*Esmâ'ü-l Hüsnâ*) makamında bulunmaktadır. İbn Arabî'nin varlık bilgisine (*ontolojisine*) has dile göre, o artık ***a'yân-ı sâbite***[50] makamında olup bu yükseklikden aşağıya his âleminin sonsuz çeşitli eşyâsına bakmakta ve onları, bunların ardındaki ***gerçekler*** (*hakāik*) cinsinden idrâk etmektedir.

Bu mânevî yücelik ve makama erişmiş olan kimseye ***ârif*** yâni "***aşkın*** (*transandant, müteâl*) ***gerçeği bilen***" denilmekte ve bunun bilgisine haklı olarak hakikî bir *zevk hâli* gözüyle bakılmaktadır. Böyle bir kimse artık ***tam olmuştur***.

Evvelce de işâret olunduğu vechile İdrîs'in ***Hakk***'a olan vukufu ancak "yarım" bir vukuftu. Böyle bir kimse, hiç kuşkusuz, tamdır ama daha henüz ***kâmil*** değildir. Kâmil olabilmesi için bir adım daha ilerlemesi, kendisini ister a'yân-ı sâbite ister tabîattaki eşyâ olsun gördüğü her şeyin ve hattâ o anda bunları idrâk etmekte olan kendisinin bile eninde sonunda ***Zât-ı İlâhî***'nin farklı varlık düzeyleri arasında sürekli ve sonsuz bir ilâhî Varlık akımının gidip

---

[46] Yâni aklın bütün fiziksel engellerden âzâde olduğu mânevî bir hâle… (Kāşânî).

[47] Arapça burada biraz karışıklık meydana getirmektedir; çünkü hem bir mutasavvıfın terketmek zorunda olduğu "fiziksel" ya da "doğal" **akıl** için, hem de bundan sonra kazandığı "mânevî" **akıl** için aynı akıl kelimesi kullanılmaktadır.

[48] *Çevirenin notu.*

[49] Fusûs, s. 236/187/366/**IV-**64.

[50] A'yân-ı sâbite kavramı hakkında XII. Bölümde geniş bilgi verilecektir.

gelmekte olduğunu görecek bir noktaya yükseltilmesi gerekmektedir[51]. Ancak böyle bir makamda bulunan kimse ***İnsân-ı Kâmil***'dir.

Yukarıda söylenenlere, İbn Arabî'nin bellibaşlı problemlerine bir giriş ve felsefesinin gelişimini dayandırdığı tecrübî temelin kısa bir açıklaması olarak bakmak gerekir. İbn Arabî'nin felsefesinin, kısaca, "bütün vücûd ve varlık âleminin İnsân-ı Kâmil'in gözüne aksettiği şekilde teorik tasvîri olduğu" keyfiyeti, umarım, yeterince açık bir biçimde ortaya konmuş bulunmaktadır. Olağandışı bir zâtın olağandışı tecrübesinin bir ürünü olması hasebiyle bu, gerçekten de, olağanüstü bir dünyâ görüşü teşkil etmektedir. Pekiyi acabâ bir İnsân-ı Kâmil yâni tamâmen *uyanmış* bir kimse âlemi nasıl görür? İşte bu mesele bundan sonraki bölümlerin baş konusu olacaktır.

Bununla beraber, bu bölümü kapatmadan önce geriye doğru bir nazarla, değinmiş olduğumuz bellibaşlı kavramları bir kere daha gözden geçirmek ve bunların aralarındaki bağıntıları incelemek hiç de yersiz olmayacaktır. Böyle yaparken daha hâlâ incelememizin ilkel bir safhasında bulunduğumuzu ve şimdiye kadar yapmış olduğumuzun da İbn Arabî'nin ortaya koymuş olduğu o muazzam sistemin yapısına yalnızca îmâ etmekten başka bir şey olmadığını hatırda tutmamız gerekir.

En önce, bu bölüm boyunca îmâ edilmiş fakat açıkça ifâde edilmemiş olan çok önemli bir keyfiyete dikkati çekmek isterdim; şöyle ki, İbn Arabî'nin bütün felsefî düşüncesi bütün o şaşırtıcı giriftliği ve derinliği ile Varlık (*Vücûd*) kavramının hükmü altındadır. Onun düşüncesi, esas itibâriyle, baştan başa ontolojik bir düşüncedir, yâni ***varlık bilgisine*** dayanmaktadır.

Hem varlık ve hem de vücûd anlamındaki Varlık kavramı, İbn Arabî'nin bütün düşüncesine egemen olan, en yüksek ***anahtar-kavram***dır. İbn Arabî'nin felsefesi teolojiktir ama teolojik olmaktan çok da ontolojiktir. İşte bunun içindir ki İslâm'da genellikle ön plânda gelen ***Allāh*** kavramı bile burada ancak ikinci plânda gelmektedir[52]. Biraz sonra da göreceğimiz gibi ***Allāh***, daha da başlangıçta bulunan bir Şey'in, Mutlak Varlığın (***Vâcibü-l Vücûd***'*un*), zâhirî bir sûreti ve bir tecellîsidir. Varlık kavramı İbn Arabî'nin dünyâ görüşünün hakîkaten gerçek temelidir.

Bununla beraber bu, herkese has bir Varlık kavramı değildir. Varlık kavramının, üzerinde çok kuvvetli bir teshîr icrâ ettiği Aristoteles'in aksine İbn Arabî'nin felsefesinin hareket noktası âdî mânâda gerçeğin somut düzeyindeki Varlık kavramı değildir. İbn Arabî için tabîattaki eşyâ bir rüyâdan başka bir şey değildir. İbn Arabî'ye özgü Varlık bilgisi (*ontoloji*) sağduyu düzeyini nâmütenâhî aşan, ve avâmın bilinci için çözülemeyen bir muammâ olan Varlığı en derin ve en gizli sırrında kavrayan bir idrâk ile başlamakta (*ve sona ermektedir*). Kısacası, bu ancak keşif denilen tecrübenin açığa vurduklarıyla harekete geçen, tasavvufa dayalı bir ontolojidir.

Böylesine olağandışı bir tecrübeyle sezgisel bir biçimde idrâk edilen ***Mutlak Varlık*** kendini sayısız mertebede izhâr eder. Varlığın bu mertebeleri, İbn Arabî tarafından, bu bölümde Varlığın beş mertebesi olarak takdîm edilmiş bulunan beş bellibaşlı mertebeye ayrılır. İbn Arabî'nin kendisi de bu Varlık mertebelerinin her birini ***"Hazret"*** (*hazır olma*) diye isimlendirmektedir (***Hazerât-ı Hamse***). Her bir Hazret, Mutlak Valığın (***Vücûd-i Mutlak***'ın) kendini

[51] Fusûs, s. 236/187/366/**IV**-66.
[52] Tabiî şu şartla ki İbn Arabî'nin kendisinin de sık sık yaptığı gibi **Allāh** kelimesini **Hakk** kelimesinin eşanlamlısı olarak almayalım.

özel bir sûrette fâş ettiği bir tecellîgâhtır. Mutlak Varlık, tecellî ettiği bütün sûretler düzeyinde ***Hakk*** kelimesiyle ifâde olunmaktadır.

Varlığın bu beş mertebesinden, önümüzdeki bölümde konumuzu oluşturacak olan ilki ise mutlaklığı yönünden ilk olan ***Gerçek*** ya da bizâtihî ***Mutlak Varlık***, yâni ***Hak***'dır. Bu, kendisini izhâr etmeğe başlamadan önceki[53] Mutlak, yâni hâl-i hâzırda en zayıf bir tecellî kokusu dahî göstermez bir hâlde bulunan Mutlak'dır. Diğer dört mertebe, ***Hakk***'ın mutlaklığından ***"nüzûl edip"*** de daha reel ve daha somut düzeylerde tecellî ettiği temel formlardır. ***Hakk***'ın bu kendi kendini izhâr etme faaliyetine İbn Arabî ***tecellî*** adını vermektedir; bunun sözlük anlamı ise "*bir perdenin ardındaki gizli bir şeyi fâş etme*"dir.

Şimdi şu aşağıdaki çizelgeye bir göz atalım. Bu, İbn Arabî'nin âlem hakkındaki görüşünü özetlemektedir:

HAKK	***Adem-i Tecellî***	⇨➞	Birinci Hazret (***Gayb-ı Mutlak***)
	Tecellî	⇨➞	İkinci Hazret (***Allāh*** olarak tecellî eden ***Hakk***)
	Tecellî	⇨➞	Üçüncü Hazret (***Rabb*** olarak tecellî eden ***Hakk***)
	Tecellî	⇨➞	Dördüncü Hazret (yarı mânevî, yarı maddî eşyâ olarak tecellî eden ***Hakk***)
	Tecellî	⇨➞	Beşinci Hazret (hislere hitâb eden âlem olarak tecellî eden ***Hakk***)

İbn Arabî'nin dünyâ görüşüne göre, bu çizelgenin de gösterdiği gibi ister mânevî ister maddî ister bâtınî ister zahirî olsun her şey ***Hakk***'ın bir tecellîsi olup bundan ancak ***Gayb-ı Mutlak*** müstesnâdır ki bu da zâten söylemeğe dahî gerek olmadığı vechile, bütün tecellîlerin gerçek kaynağıdır.

Göz önünde tutulması gereken bir başka husus da bu beş mertebenin biribirleri arasında organik bir tekābül sistemi oluşturmalarıdır. Buna göre, meselâ ikinci Hazret'de bulunan her şey, birinci Hazret'in belirli bir vechesinin bir zuhûru olmasının bir eseri olması yanında, her bir Hazret'e has bir başka sûret altında, diğer üç Hazret'e de ontolojik olarak yansır. Kezâ ilk üç mertebenin tamâmen saf mânevî mertebeler olmalarına karşılık beşincisinin maddî olduğunu ve dördüncüsünün de bunlar arasında bir sınırı temsil ettiğini hatırda tutmak önemlidir.

Bu ilk bilgiler hatırımızda olarak şimdi hemen birinci Hazret'e dönüyoruz.

* * *

II. BÖLÜM

[53] Kesin olarak ifâde edilmek istenirse burada "önceki" kelimesi hiç de uygun değildir; çünkü "mutlaklık" zamana bağlı bütün bağıntıların ötesindedir: bu bakımdan ne "önce" ve ne de "sonra" olabilir.

DİPSİZ KARANLIK

Felsefe-dışı terminoloji bakımından ***Mutlak*** ya da ***Gerçek***, doğal olarak, Tanrı ya da ***Allāh*** kelimeleriyle ifâde olunur. Fakat İbn Arabî'nin kendine özgü tam anlamıyla teknik terminolojisinde ***Allāh*** ile, mutlaklığı bakımından ***Mutlak*** olan değil de bunun özel bir vechesi murâd olunmaktadır. Gerçekten de mutlak olan ***Mutlak*** öyle bir ***Şey***'dir ki buna ***Allāh*** dahî denemez. Bununla beraber, açık bir isim verilmeksizin herhangi bir şey Hakkında da konuşulamayacağından, İbn Arabî de ***Mutlak***'ı kastederken ***Hakk*** kelimesini kullanmaktadır ve bu da ***Hakkîkat*** ya da ***Gerçek*** anlamındadır.

Böylesine bir mutlaklıktaki ***Mutlak*** ya da, tektanrılı dinlere has bir ifâdeyle, "bizâtihî Allāh" (hüviyyetinin gerektirdiği gibi ***Allāh'ın Zâtı***) hiç bir sûretle kavranamaz ve yanına da yaklaşılamaz. Bu mânâdaki ***Hakk***, beşer zekâsının kavrayabileceği her türlü sıfat ve bağlardan ***münezzeh*** olduğundan, bize tümüyle meçhûl kalır. Beşer, önceden bâzı sıfatlarla nitelendirmeksizin ve şu ya da bu sûretle kayıtlandırmaksızın herhangi bir şeyi ne düşünebilir ve ne de onun Hakkında konuşabilir. Bu i'tibârla, kayıtsız şartsız münezzeh olması ve aslî tecrîdi bakımından ***Hakk***, beşerin bilgisine ve idrâkine konu olamaz. Başka bir deyişle mutlaklığında kaldığı müddetçe O, bilinmeyen ve bilinmeyecek olan bir Şey'dir. O, ***Gayb-ı Mutlak*** denilen sırdır.

Hakk, bu anlamda "enkerü-l nekîrât" yâni belirlenmemişlerin en belirlenmemişidir[54]; zîrâ ne bir sıfatı ve ne de kendi Zât'ının yanında herhangi bir bağıntıyı haizdir. Fakat "*enkerü-l nekîrât*" deyimi aynı zamanda da pek isâbetli olarak "bilinmeyenlerin en bilinmeyeni" (meçhûllerin en meçhûlü) anlamındadır. İbn Arabî bu vechesi bakımından ***Hakk***'a, daha sembolik bir tarzda, ***Amâ'*** yâni ***Dipsiz Karanlık***[55] adını vermektedir.

Dipsiz Karanlık (yâni "*lâtaayyün*") hâlinde bulunan ***Hakk***'ın, bundan sonra bizi epeyi meşgûl edecek olan İlâhî Tecellî bakımından da, ***Ahadiyyet*** (*Teklik*) mertebesinde olduğu söylenir. Buraya kadar hiç bir tecellî yoktur ama artık O'ndan tecellînin zuhûru beklenmektedir. Bu, henüz daha başlamamış olan tecellî faaliyetinin gerçek kaynağıdır. Ve bu hâlde, hâlen tecellî vâkî olmadığından, ne bir kesret (*yâni çokluk*) ve ne de böyle bir kesretin gölgesini görmek mümkündür. Bu bakımdan ***Hakk*** burada ***Ahad*** **(*Tek*)**'dir. Bu özel anlamda ***"Tek"*** kelimesi ***kesretin bir bütünü*** demek olan ***"Bir"*** anlamında da değildir. Bu, karşıtlık kavramının dahî anlamsız olduğu mutlak sûrette kayıtsız şartsız olan aslî ve iptidaî saflığa delâlet etmektedir.

Ahadiyyet hâli ebedî bir süreklilik, ebedî bir sükûndur. Burada en küçük bir hareket dahî yoktur. ***Hakk***'ın (yâni ***Mutlak'***ın) kendinden kendine tecellîsi henüz vâki olmaz. Hakkıyla konuşmak gerekirse, biz, bu mertebede herhangi bir zâtî tecellîden, olumsuz son mertebelerinden geriye doğru, bu mertebeye baktığımızda, ***Hakk***'ın zâtî tecellîsinin ademinden (*yâni*

---

[54] Fusûs, s. 238/188/370/**IV**-76. Bu münâsebetle İbn Arabî'nin başka bir pasajda aynı "enkerü-l nekîrât" deyimi "şey" kelimesine bağlı olarak kullandığına işâret edelim. İbn Arabî bununla "şey" kavramının herhangi bir şeye delâlet edecek kadar muğlâk ve meçhûl olduğuna işâret etmektedir.

[55] "Esmâ' mertebesinde tecellî etmeden önce Ahadiyyet makamındaki Zât-ı İlâhî dipsiz bir karanlıkta bulunmaktadır" (Kāşânî, s.31')

yokluğundan) bahsedebiliriz. ***Hakk***'ın tecellîsi ancak bir sonraki mertebede, Kesrette Vahdet demek olan ***Vâhidiyyet*** (*Bir'lik*) mertebesinde vuku bulmağa başlar.

Hakk'ın kendi mutlaklığı içinde kendini izhâr etmesi imkânsızdır. "Gerçek anlamıyla ***Allāh***'ı bilenler, Ahadiyyet makamında aslâ tecellî olamıyacağını ifâde etmektedirler"[56], çünkü yalnızca şuhûd âlemindeki ilme yönelik zevk ve tecrübelerin normâl şekillerinde değil, fakat ***fenâ*** denilen o yüksek mistik zevkte dahî gören (*nazîr*) ile görülen (*manzûr*) arasındaki fark daimâ bâkî kalmaktadır. Sûfîler sık sık, ***vuslat*** denilen, "***Allāh*** ile bir oluş"dan bahsederler. Bununla beraber İbn Arabî'ye göre tam bir birleşme onların ve ifâdelerini kötü seçenlerin vehminden başka bir şey değildir. Eğer bir sûfî kendi ilâhî vuslat zevkini "Ben ***Allāh***'ı kendi vâsıtasıyla gördüm" (*nazartuhu bihî*) yâni "Ben kendi varlığımdan geçip ***Allāh***'da fânî olarak **O**'nu Kendi gözleriyle gördüm" diyerek tasvîr ederse ve eğer bu ifâdesi de gerçekten de yaşadığı hâl bakımından doğru ise, burada gene de görmekte olan kendisi ile görülmekte olan kendisi arasında bir fark kalmaktadır.

Eğer "Ben O'nu kendi vâsıtasıyla gördüm" diyecek yerde "Ben O'nu kendi vâsıtamla gördüm" dese bu ifâde birleşme (*Vahdet*) hâlini tasvîr eder mi? Aslā! Zîrâ işin içine "ben"in girmesiyle mutlak Vahdet derhâl kaybolmaktadır. Pekiyi, acabâ "Ben O'nu Kendisi ve kendim vâsıtasıyla gördüm" (*nazartühû bihî ve bî*) denirse ne olur? Bu ifâdenin de gene yaşanan mistik hâlin sâdık bir tasvîri olduğunu kabûl etsek, bu hâlde dahî (*nazartü*'deki) "*ben*" anlamına gelen "*tü*" zamir takısı gene bir bölünmüşlüğü îmâ etmektedir. Bu da başlangıçtaki Vahdet hâlinin artık mevcûd olmadığını göstermektedir. Buna göre de her hâl için fail ile mef'ul (*yâni burada görünen nesne*) diye iki unsûru gerektiren zorunlu bir bağıntı mevcûd olmaktadır. Ve hattâ sûfî böyle bir mistik hâlde, yalnızca kendini gene kendi vâsıtasıyla görse bile bu da ancak Vahdet'in bozulmasına delâlet eder[57].

Şu hâlde, mistik zevkin en yüksek derecesi olan vuslatta bile ilk Ahadiyyet zorunlu olarak bozulup ikiliğe dönüşmektedir. Başka bir deyişle Ahadiyyet mertebesindeki ***Hakk*** her zaman için meçhûl kalmaktadır.

Beşer bir şeye vukuf kesbetmeğe uğraştığında, o şeyin vâsıtasız bir biçimde kavranmasına engel olan özel bir bağıntının, özel bir şartın ortaya çıkması beşer idrâkinin aşılması mümkün olmayan kaderidir. Bir fikri olmaksızın, belirli bir açıdan bakmaksızın beşer herhangi bir şeyi bilmekten ve ona vukuf kesbetmekten âcizdir. Buna karşılık, mutlaklığı bakımından ***Hakk*** da bütün bu cins bağıntılardan ve vechelerden tümüyle münezzeh olan Bir Şey'dir.

Buna göre, acabâ, Hakk hakkında tek bir kelime dahî söylenmesi imkânsız mıdır? Biraz önce söylenenlerden âşikâr olduğu vechile bu bâbda önceden isnâdda bulunmak mümkün değildir. Bununla beraber felsefî olarak bu mertebedeki Hakk hakkında söyleyebileceğimiz tek bir şey vardır. Bu da "Varlık"dır. Hiç kuşkusuz bu, felsefî bir görüş açısı olup böyle olmak hasebiyle de Hakk'ı sınırlandırıp belirlemektedir. Fakat felsefî düşünce sınırları içinde "Varlık" en renksiz ve dolayısıyla da hatıra gelebilecek en az sınırlayıcı isnâddır. Bu, doğrudan doğruya Hakk'ın gerçek özüne işâret etmekte ve O'nu en yüksek derecede "kayıtsız-şartsızlık ile" tasvîr etmektedir.

Bu görüş açısından bakıldığında Hakk'a İbn Arabî ***Zât*** demektedir. Bu kapsamda ***Zât***, Vücûd-ı Mutlak'a yâni "kayıtsız şartsız saflığı bakımından Varlık"a delâlet etmektedir. Mut-

[56] Fusûs, s. 95/91/114/**II**-145.
[57] Fusûs, s. 95/91/114/**II**-146.

lak sıfatının da işâret ettiği vechile bunun sınırlı ve belirli bir varlık anlamında alınmaması gerekmektedir; bu, sınırlı bir biçimde mevcûd olan bütün mevcûdâtın ötesinde bulunan, bütün bu mevcûdâtın kaynağı olup onları mevcûd kılan, var eden ***Bir Şey***'e delâlet etmektedir. Bu, her şeyin nihaî temeli olan ***Varlık***'dır.

Varlık Bilgisi (*ontoloji*) bakımından Hakk kavramı bütün Fusûs'un başından sonuna kadar hâkim olan temel bir tezdir. Fakat İbn Arabî bu eserinde bununla tam felsefî bir konu imiş gibi meşgûl olmamaktadır. Onun adına Kāşânî bu fikri en açık bir biçimde ifâde etmekte ve felsefî anlamda telâkki edilen "Mutlak olarak Zât" kavramını açıklamaktadır. O bunu, İbn Arabî'nin düşüncesinin gerçek temeliyle ilgili bellibaşlı üç fikrin biri olduğunu düşünmektedir. Aşağıda, eserinden aktardığımız tüm pasaj "Ahadiyyet mertebesindeki Zât'ın (*Zât-ı Ahadiy yet'in*) gerçek mâhiyetinin açıklanması" başlığını taşımaktadır[58]:

> Ahadiyyet mertebesindeki Zât (*Zât-ı Ahadiyyet*) denilen Gerçek, mâhiyeti itibâriyle, Varlık derecesinde olduğu kadarıyla mahzâ Varlık'dan (*Vücûd*'dan) başka bir şey değildir. Bu, lâtaayyün ile de taayyün ile de kayıtlanmış değildir; çünkü O, bizâtihî herhangi bir sıfat ya da isimle nitelendirilemeyecek kadar mukaddestir. O ne bir vasfa sâhiptir ve nede bir kayıtla bağlıdır; O'nda kesretin bir gölgesi dahî bulunmaz.
>
> Bu ne bir cevherdir, ne de bir âraz; zîrâ bir cevherin mevcûdiyetten farklı öyle bir hüviyeti olması gerekir ki onu bütün öteki mevcûdlardan farklı kılsın. Aynı keyfiyet bir âraz için de geçerli olup bunun, bir de fazladan, kendi yanında mevcûd olan ve bağlı bulunacağı bir yere ihtiyâcı vardır. ***Vâcübû-l Vücûd***'dan gayrı her şey, ya bir cevher ya da bir âraz olacağından Varlık olarak Varlık, ancak Vâcibü-l Vücûd olabilir. Vâcibü-l Vücûd'dan gayrı her varlık, ancak sınırlılığı bakımından Vâcibü-l Vücûd'dan "gayrı" gözüyle bakılmağa müstehaktır. (*Aslına bakılacak olursa*) zâtı bakımından hiç bir şey onun "gayrı" olamaz.
>
> Bu böyle olduğunda, Vâcibü-l Vücûd bakımından bunun varlığının onun bizâtihî Zât-ı Aslîsi olduğunu kabûl etmek gerekir; zîrâ Varlık olarak Varlık olmayan her nesne hâlis "adem"dir. Ve adem de mahzâ "yokluk" olduğundan, Varlık olarak Varlığı "yokluk"dan ayırdetmek üzere özel bir nefy (*red*) işlemine yâni üçüncü bir terim içinde mündemiç her iki varlığın imkânının nefyine[59] başvurmak zorunluluğunda değiliz. Varlık asla yokluğu da kabûl etmez; aksi hâlde yokluğu kabûl ettikten sonra, bunun, mevcûd olmayan bir varlık olması gerekirdi. Benzer şekilde saf yokluk da, kendi yönünden, Varlığı kabûl etmez. Ve gene, eğer bunlardan biri (*meselâ Varlık*) zıddını (*yâni yokluğu*) kabûl etmiş olsa bu takdirde, gene bilfiil kendisi (*yâni Varlık*) olarak kalmakla beraber, kendi kendinin zıddına (*yâni yokluğa*) dönüşmüş olur. Fakat böyle bir şeyin kendinden başka bir şeyi "kabûl etmesi" için kendinde zorunlu olarak kesret bulunması gerekirdi. Hâlbuki Varlık olarak Varlık aslā kesret ihtivâ etmemektedir. Varlık ile yokluğu kabûl eden: Varlık olarak Varlık değil, ***âlem-i idrâk***'deki Varlık ile zâhir olan ve yoklukla da kaybolan şeylerle bunların sâbit ahvâli (***a'yân-ı sâbite***'si = *ide*'si)'dir[60].
>
> Şu hâlde (*somut "gerçeklik" âlemindeki*) her şey ancak Varlık vâsıtasıyla mevcûddur. Buna göre böyle bir mevcûd bizâtihî Varlık değildir. Aksi takdirde, bunun mevcûdiyete mâlik olduğu zaman mevcûdiyetinin, kendi fiilî mevcûdiyetinden önce bile mevcûdiyeti haiz olmuş olduğunu kabûl etmek zorunda kalacaktık. Hâlbuki "Varlık olarak Varlık"

[58] Kāşânî: Fusûs Şerhi, s.3
[59] Zîrâ sînesinde hem Varlığı hem de yokluğu cem' edecek daha geniş bir kavram olması mümkün değildir.
[60] Bunun anlamı bir sonraki pasajda açıklanmış bulunmaktadır.

başlangıçtanberi mevcûd olup mevcûdiyeti de kendi özü, zât-ı aslîsi, cevheridir. Aksi hâlde mâhiyeti mevcûdiyetten farklı olurdu ve kendisi de Varlık olmazdı. Eğer bu böyle olmasaydı, bu takdirde mevcûdiyeti zuhur ettiğinde mevcûdiyetinin kendi mevcûdiyetinden önce dahî kendi öz mâhiyeti olarak bir mevcûdiyete mâlik olmuş olacağını kabûl etmek zorunda kalmış olacaktık. Bu ise abestir.

Buna binâen Varlık, zorunlu olarak, herhangi başka bir şeyin mevcûdiyeti aracılığıyla değil de kendi öz cevheri (*zât-ı aslîsi*) aracılığıyla mevcûd olmak mecbûriyetindedir. Bundan başka her bir başka mevcûdu var kılan da O'dur. Bunun böyle oluşunun sebebi bütün diğer şeylerin hep ancak Varlık (=*Vücûd*) aracılığıyla mevcûd olmaları ve O'nsuz da hiç bir şey olmamalarıdır.

Kāşânî'nin bu pasajda **(1)** "Varlık olarak Varlık", yâni Mutlak Varlık; **(2)** a'yân-ı sâbite, ve **(3)** his âlemindeki somut varlıklar ya da mevcûdât diye üç varlık kategorisine işâret ettiğine dikkati çekmek gerekir. Bu üçlü bölünme İbn Arabî'nin kendisinin temel düşüncesini de sâdık bir biçimde yansıtmaktadır. İbn Arabî Fusûs'da bu meselenin bu özel görüş açısından iyi düzenlenmiş ontolojik bir tartışmasını takdîm etmemektedir. Bununla beraber bu mesele, onun felsefesinin ana konularından biridir. Bu meselenin kısa bir sistematik takdîmi onun ufak risâlelerinden birinde, "Kitâb-ı İnşâ'-ı Devâir"de bulunmaktadır[61]. İbn Arabî bu risâlede bu üç varlık kategorisini ya da kendisinin ifâde ettiği gibi "merâtibi"ni zikretmekte ve bunlardan başka bir ontolojik kategori olamıyacağını da ifâde etmektedir. Bunlar: (1) Mutlak Varlık (*Vücûd-ı Mutlak*), (2) sınırlı ve belirli Varlık, ve (3) kendilerine varlığın da yokluğun da isnâd edilemeyeceği şeylerdir. Bu üç kategoriden ikincisi hislere hitâb eden eşyâ âlemi olup, haklarında var ya da yok (*mevcûd ya da ma'dûm*) oldukları söylenemeyen üçüncüsü de a'yân-ı sâbite âlemidir.

İleride a'yânı sâbite ve hisler aracılığıyla idrâk edilebilen eşyânın ontolojik mâhiyetlerini ayrıntılı bir biçimde tartışmak imkânımız olacaktır. Bizi şimdi ilgilendiren yalnızca birinci Varlık mertebesidir.

Bil ki mevcûd olan eşyâ üç Varlık mertebesi oluşturur; ve bundan başka Varlık mertebesi de yoktur. Ancak bu üçü bizim ilmimize konu olabilir; zîrâ bunlardan gayrısı tümüyle adem olup ne bilinebilir, ne de bilinmeyebilir; ve bunların herhangi başka bir şey ile de hiç bir ilişkisi yoktur.

Bu idrâk ile bu üç kategoriden birincisinin, bizâtihî Varlığa mâlik olan yâni gerçek cevher-i aslîsi bakımından kendi aracılığıyla (*bizâtihî*) mevcûd olan olduğunu ifâde etmek isterim. Bunun mevcûdiyeti ademden ileri gelmez; tersine bu, Zât'ından başka kaynağı olmayan Mutlak Varlık (*Vücûd-i Mutlak*)'dır. Bunun aksi hâlinde bu şeyin (*yâni kaynağın*) mevcûdiyet bakımından O'ndan önce gelmesi gerekirdi. Gerçekte O, mevcûd bütün eşyâ için Varlığın gerçek kaynağıdır; O, onları belirleyen, bölen, tasarruf eden ***Yaratıcı***'larıdır (*Hâlik'leridir*). Kısacası O, sınırsız ve şartsız olan Mutlak Varlık'dır. O'na hamd olsun! O, ***Hayy*** (*Hayatın Kaynağı, Diri*) olan, ***Bâkî*** (*Ebedî*) olan, ***Alîm*** (*Her Şeyi Bilen*), ***Azîm*** (*Her Şeyden Yüce*) olan, ***Kādir*** (*Kudretin Sâhibi*) olan **ALLĀH**'dır[62].

İbn Arabî'nin bu zikredilen bu pasajın son cümlerinde Mutlak Varlığı Kur'ân'ın Hayy, Bâkî, Alîm, Kādir olan İlâhı'yla yâni ***Allāh*** ile açıkça özdeş kılması câlib-i dikkattir. Bu bize,

[61] H.S. Nyberg: ***Kleine Schriften***, s. 15 ve ötesi, Leiden, 1919.
[62] a.g.e.

onun, sözüne başladığı zamanki ontolojik düzeyden, böylece, mü'minin yaşayan îmânına has dinî düzeye geçişine işâret etmektedir.

Evvelce de üstünde durmuş olduğumuz vechile İbn Arabî'nin felsefesinde, mutlaklığı bakımından Gerçek, mutlak sûrette bilinmeyen bir şey, beşer idrâkinin erişiminin çok ötesinde bulunan bir ***Sır***'dır. Bu meşhûr Kudsî Hadîs'in de isimlendirdiği gibi ***Kenz-i Mahfî*** (*Gizli Hazîne*) olup İbn Arabî'nin kendisi de buna bâzen ***Amâ'*** (*körlük veyâ dipsiz karanlık*) demektedir. Hakkıyla konuşmak gerekirse. Tecellî sürecinin başlangıcında olmasına ve daha sonraki tecellî düzeylerine kıyasla da, Sırr'ın iptidaî karanlığından dışarı doğru hareketinde büründüğü en yüce ve en mükemmel sûret olmasına rağmen, Allāh'ın isminde, şimdiden fâil durumunda olan Sırr'ın kendinden kendine tecellîsini görmeliyiz. Bununla beraber, kendi yaşadığı îmâna doğrudan doğruya bağlı hitâbet düzeyinde bu tecellî Hakkında konuşan bir mü'minin görüş açısından, Mutlak Varlık ***Allāh***'dan başka bir sûrete bürünemez. ***Bizâtihî Varlık*** ise asla dinî îmânın konusu olamaz!

Bu keyfiyet: bizim Mutlak Varlık Hakkında ne söylemek istersek söyleyelim ve O'nu gerçekten de nasılsa öylece tasvîr etmeğe ne kadar çok çalışırsak çalışalım, ister istemez (*ve yalnızca*) O'nun tecellîlerinin şu ya da bu vechesi hakkında konuşmağa mecbûr kaldığımızı da açıklamaktadır; çünkü lâtaayyün (*belirsizlik*) mertebesindeki ***Hakk*** beşerin lisânına asla sığmaz. Bununla beraber tecellî Hakk'ın görüş açısını temsil etmez. Bu daha çok insanın görüş açısıdır. Zât-ı İlâhî'nin kendisi ebediyyen "*gizli bir hazîne*" olarak kalacaktır.

Bu görüş açısındandır ki İbn Arabî Mutlak Varlığı bâzen ***Ganiyy*** diye isimlendirmektedir. Sözlük anlamıyla bu kelime "*zengin*" ve özel anlamıyla da "*mutlak olarak kendi kendine yeten*" demektir. İbn Arabî: "Bütün zıddîyetten ve kıyasdan münezzeh olan ve bunların etkisi altında da kalmayan ***Zât***'ın, isâbetli bir şekilde, herhangi başka bir şeye ihtiyaç göstermeyen ***Ganiyy*** olarak düşünülmesi gereklidir" demektedir[63].

Fakat böylesine bir mutlak tenzîh, hiç bir şekilde, Mutlak Varlığın tümünü kuşatamaz. Zîrâ Mutlak Varlık, bizâtihî gizli bir hazîne olduğundan, aynı Kudsî Hadîs'in bildirdiği gibi, "*bilinmeyi arzular*". Ve bu ontolojik "*arzu*" da Hakk'ın, her şeyden münezzeh oluşunun daha az doğal bir vechesi değildir.

Ve "*bilinme*" mertebesi yâni ilk tecellî mertebesi de teolojik olarak Esmâ ve Sıfatlar mertebesidir. Bu mertebede Hakk'da çeşitli İdea'ların bir "*zıdddiyeti*" hâsıl olur ki bu da, zâhir olduğunda, bu âlemin somut eşyâsı olur. Hakk bu mertebeye nüzûl ettiği vakit artık mutlak bir sûrette kendi kendine yeten değildir; zîrâ âlemin Allāh'a ihtiyâcı olduğu gibi, Allāh'ın da kendi tarafından âleme ihtiyacı vardır. Bu durumda her ikisi arasında bir "karşılıklı ihtiyaç" (*iftikâr*) bağıntısı vardır. Bu ihtiyaç bağıntısı karşılıklıdır; zîrâ Kāşânî'nin de dediği gibi: "Âlem mevcûdiyeti bakımından Hakk'a ve Hakk da tecellîsi bakımından âleme muhtaçtır"[64].

Ganiyy olarak ***Hakk***, bütün Esmâ ve sıfatların yâni bütün bağıntıların ötesinde kalan Varlığın gerçek kaynağı olan ***Zât***'tır. Bu "İlâhî Zât'ın kendisi, ***Bâtın*** ismi altındaki ***Allāh***'dır; çünkü Allāh (c.c.) mutlak bir sûrette kendi kendine yeter (*Ganiyy*) olup başka hiç bir şeye ihtiyâcı yoktur"[65]. Fakat aynı Hakk, Ganiyy olmaksızın veyâ Müftekir[66] (*fakir*) olarak Allāh'dır; yâni bütün Esmâ ve Sıfatların dayanağı olarak "***Zâhir, Hâlik, Metîn*** olan

[63] Fusûs, s. 183/144/245/**III**-173.
[64] Kāşânî, s.24
[65] a.g.e.
[66] Bu ifâde İbn Arabî'nin kendisinin ifâdesidir. Fusûs, s. 24/56/17/**I**-150.

Allāh'dır"[67]. İleride ayrıntılarıyla göreceğimiz vechile İlâhî İsimler ve Sıfatlar ancak ***bilkuvve*** mevcûtturlar. Ne vakit ki bunlar âlem denilen somut zuhur mertebesinde ortaya çıkarlar, bu takdirde, ***bilfiil*** varlıklara dönüşürler. Bu anlamda ***Gizli Hazîne***, "bilinmesi için", bu âleme muhtaçtır.

Bu i'tibârla meseleye hangi görüş açısından yaklaşırsak yaklaşalım sonunda kendimizi gene hareket noktamız olan çok basit bir kazîyyeye (*önerme*'*ye*) yâni "mutlaklığı bakımından Hakk'ın aslında bilinmediği ve bilinmesinin de mümkün olmadığı" kazîyyesine dönmüş görürüz. Başka bir ifâdeyle, Hakk'ın bâtınî vechesi her türlü tanım çabası için aşılması mümkün olmayan bir engeldir. Bu i'tibârla "Hakk nedir?" diye bir soru sorulamaz. Ve bu da Hakk'ın "mahiyet"i[68] olmadığını söylemeğe denktir.

Bununla beraber bu, bir mü'minin Allāh'ın mâhiyetinin ne olduğunu savunabilir bir biçimde sorması imkânına da set çekmemektedir. Fakat bu soruya doğru cevabın ancak tek bir şekli olabilir. Ve bu biricik cevap da İbn Arabî'ye göre, Kur'ân'da Mûsâ'nın verdiği cevapla temsil edilmektedir.

Kur'ân'da (XXVI/23-24) Firavunun kendisine yönelttiği: "Âlemlerin Rabb'i nedir?" sorusuna Mûsâ: "Göklerin ve arzın ve her ikisinin arasındakilerinin Rabb'idir" demektedir. İbn Arabî, Firavunun Mûsâ'ya sorduğu soruyu Allāh'ın mâhiyeti hakkında ve Allāh'ın bir tanımını arayan felsefî bir soru olarak mütâlaa etmekte, ve bu konuşma hakkında oldukça orijinal bir te'vîlde bulunmaktadır[69].

Ona göre Firavun bu soruyu bilgisizliğinden ötürü değil fakat yalnızca Mûsâ'yı denemek istediği için sormuştur. Firavun, gerçek bir Allāh elçisinin Allāh hakkındaki ilminin ne derecede olması gerektiğini bildiğinden Mûsâ'nın, kendi iddia ettiği gibi, gerçek bir resûl olup olmadığını denemek istedi. Bununla beraber Firavun hazır bulunanları da aldatabilmek amacıyla oldukça kurnaz davrandı ve soruyu, Mûsâ gerçek bir peygamber dahî olmuş olsa, hazır bulunanlar Mûsâ'nın Firavun'dan çok daha aşağı düzeyde bir ilme sâhip olduğu zannına kapılmalarını sağlayacak bir biçimde sordu. Zîrâ (*sorunun içeriği bakımından*) işin daha başlangıcında ne Mûsâ'nın ve ne de bir başkasının bu soruya tatminkâr herhangi bir cevap verebilmesi beklenemezdi. Bununla beraber İbn Arabî bu noktayı iyice açıklamamaktadır. Onun adına Kāşânî şu açıklamayı yapmıştır[70].

"Allāh nedir?" diye sormak sûretiyle Firavun orada bulunanalara Allāh'ın sanki Varlığından başka her nasılsa fazladan bir mâhiyeti varmış hissini uyandırmıştır. Seyirciler, böylece "mâdem ki Allāh'ın bir mâhiyeti varmış şu hâlde gerçek bir peygamber de bunu bilmek ve bu soruya tatminkâr bir cevap vermek zorundadır" diye bir fikre sâhip olmuşlardır. Hâlbuki Allāh'ın mantıkî anlamda tanımı (*hadd'i*) olamıyacağından gerçek bir peygamber de (eğer gerçek bir peygamber ise, sahtesi değilse) bir tanım biçimindeki soruya tatminkâr bir cevap asla veremez. Ve bu duruma vâkıf olmayanların gözünde de tanımdan kaçınan müphem bir cevap, böyle bir cevabı veren kimsenin gerçek bir ilim sâhibi olmadığının bir delîli olacaktı.

Hâlbuki Mûsâ'nın cevâbında: "Göklerin ve arzın ve her ikisinin arasındakilerin Rabb'idir" denilmektedir. İşte bu hâlde verilebilecek doğru cevap, ve yegâne mümkün ve mükem-

---

67 Kāşânî, a.g.e.

68 "Mâhiyet" kelimesi rapçada "Bu nedir?" anlamındaki "mâ hiye"den türemiştir.

69 Fusûs, s. 259/207-208/422/**IV**-181.

70 Kāşânî, Şerh, s.259

mel cevap da budur. Bu, İbn Arabî'nin de söylediği gibi, gerçekten de konuya vâkıf birinin cevabıdır. Böylece Mûsâ cevabında gerçekten de ne söylenmesi gerekiyorsa onu söylemiş oldu. Firavun da doğru cevabın bundan başka bir şey olamıyacağını gâyet iyi biliyordu. Fakat bununla beraber, yüzeysel olarak, cevap gerçek bir cevap değilmiş gibi gözüktü. Böylelikle Firavun da, seyircilerin zihinlerinde Mûsâ'nın Allāh'ı bilmediği fakat kendisinin ise Allāh Hakkında gerçek bilgiye sâhip olduğu zehâbını uyandırmak bakımından amacına erişmiş oldu.

Şu hâlde, Firavun'un yaptığı gibi felsefî olarak "Allāh nedir?" diye sormak acabâ yanlış bir şey midir? İbn Arabî bu şekildeki sorunun hiç de yanlış olmadığını söylemektedir[71]. Bir şeyin mâhiyeti hakkında soru sormak onun gerçekliği ya da gerçek aslı (*matlûbu*) hakkında soru sormaktan başka bir şey değildir. Allāh'ın ise bir Hakîkatı olması gereklidir. Tam anlamıyla ifâde etmek gerekirse bir şeyin mâhiyeti hakkında soru sormak, (*eğer tanımını mantıksal anlamda alacak olursak*) onun tanımını sormakla aynı şey değildir. İbn Arabî'nin anladığı vechile, bir şeyin mâhiyeti hakkında soru sormak bu şeyin Hakîkatı hakkında soru sormak demektir ki bu Hakîkat da tek olup başka bir şeyle paylaşılmaz. Mantık açısından "tanım" bundan farklıdır. Bu, bir cins ile nev'i şahsa münhasır bir farkdan mürekkep olup bu keyfiyet de ancak ortak iştirâke müsait olan (*yâni Tümeller gibi*) şeyler hakkında düşünülebilir.

Şu hâlde ait olduğu mantıksal bir cinsi bulunmayan herhangi bir şey tanımlanamamaktadır ama bu keyfiyet, bu şeyin, başka şeylerle ortak bir yanı olmayan zâtî hakîkatına mâlik olmasına da engel teşkil etmemektedir. Daha genel bir tarzda ifâde edilecek olursa, Kāşânî'nin mütâlâasına göre: "Hiç bir şey yoktur ki, diğer bütün şeylerden gayrı olarak kendisini kendi kılan zâtî hakîkatını haiz olmasın"[72]. Buna binâen hakîkatı bilenlerin gözünde "Allāh nedir?" sorusu savunulması tümüyle mümkün bir sorudur. Tanım kabûl etmeyen bir şey için "Nedir?" sorusunun sorulamıyacağını beyân edenler ancak (*bu konuda*) gerçek ilim sâhibi olmayanlardır.

Hâlbuki "Allāh nedir?" sorusuna Mûsâ: "Eğer "şeksiz-şüphesiz" (*yakîn*) bilgi sâhibi iseniz, göklerin ve arzın ve her ikisi arasındakilerin Rabb'idir" demiştir. Biraz önce söylenenlerin ışığında acabâ bu cevap neyi gerektirmektedir? İbn Arabî bunda büyük bir sır (*sırr-ı kebîr*), yâni basmakalıp gibi görünen bu cümlede gizli bulunan derin ve kıymetli bir hakîkat görmektedir.

> Burada büyük bir sır vardır. Dikkat et ki Mûsâ Allāh'ın zâtî bir tanımı için Firavun'un vâkî sorusuna O'nun fiilini[73] zikrederek cevap verdi.
>
> Başka bir deyimle, Mûsâ, Allāh'ın Zât'ının tanımını kendini âlemde zâhir kıldığı sûretlere olan (*zâtî*) bağıntısıyla bir tuttu[74]. Buna binâen Mûsâ, Firavun'un "Âlemlerin Rabb'i nedir?" sorusuna karşılık "O, semâdan ibâret olan en yüce âlemden itibâren arzdan ibâret olan en aşağı âleme kadar sıralanmış bulunan âlemlerin bütün sûretleri Kendinde zâhir olan ya da, daha çok, bu âlemlerin bütün sûretlerinde Kendini izhâr eden Zât'dır" dedi[75].

Kur'ân'ın bildirdiği vechile, Firavun böyle bir cevabı ancak Allāh'ı tanıyıp bilmeyen ya da Allāh hakkında yalnızca yüzeysel bir bilgisi olan bir kimseden gelebileceğini göstermeğe

---

[71] Fusûs, s. 259-260/208/423/**IV**-184.
[72] Kāşânî, Şerh, s.260
[73] Yâni, âlemin somut olaylarındaki tecellî fiilini zikrederek cevap verdi.
[74] Yâni, Allāh'ın târifi yerine Allāh'ın tecellîlerine olan bağıntısını ikame etti.
[75] Fusûs, s. 260/208/424/**IV**-185 ilâ 186.

yeltendi. Bu sûretle de teba'sının önünde Mûsâ'ya üstünlüğünü ispata çalıştı. Buna karşılık Mûsâ Allāh'ın: "Eğer aklını kullananlardansanız Doğu'nun ve Batı'nın ve her ikisinin arasındakilerin Rabb'i" (Kur'ân, XXVI/28) olduğunu beyân etti.

Mûsâ'nın bu ikinci ifâdesi İbn Arabî tarafından öyle bir tarzda te'vîl edilmektedir ki bu onun kendi varlık bilgisinin (*ontolojisinin*) âdetâ sembolik bir ifâdesine dönüşmektedir. Doğu güneşin zâhir olduğu yerdir, demektir. Bu Hakk'ın tecellîsinin gözle görünen, maddî vechesini remzetmektedir. Batı ise güneşin gözlerimizden kaybolduğu yerdir. Bu da Hakk'ın tecellîsinin göze görünmeyen (*gaybî*) vechesini remzetmektedir. Ve, görünen ve görünmeyen diye, bu iki cins tecellî de Allāh'ın iki büyük ismine: ***Zâhir*** ve ***Bâtın*** isimlerine tekābül etmektedir. Görünen tecellî somut maddeler âlemini (***Âlem-i Ecsâm***'ı) meydana getirirken görünmeyen tecellî de madde-dışı rûh âlemini (***Âlem-i Ervâh***'ı) meydana getirir. Tabiîdir ki "Doğu ile Batı arasındakiler" de, şu ne sırf maddî ve ne de sırf mânevî olan ve İbn Arabî'nin ***emsâl*** (misâller) ya da ***hayâl*** mertebesindeki sûretler dediği sûretlere delâlet etmektedir[76].

Burada İbn Arabî dikkati, kendine göre kesin önemi haiz olan bir meseleye çekmektedir; şöyle ki Mûsâ'nın verdiği iki cevaptan biri "eğer şeksiz şüphesiz (*yakîn*) bir bilgi sâhibi iseniz"[77] şeklinde bir şart cümleciği kapsamaktadır. Bu, cevabın ***yakîn ehli*** kimselere, yâni keşif ehli ve "vâsıtasız bir tevhid bilgisine sâhip olanlara"[78] hitâb ettiğini göstermektedir. Şu hâlde Mûsâ, ilk cevabında, gerçek Ârifler'in ne hakkında yakîn kesbettiklerini te'yid etmektedir. Buna göre Mûsâ'nın burada yalnızca te'yid ettiği söylenen bu yakînin acabâ hakikî anlamı nedir? Kāşânî buna şöyle bir cevap vermektedir[79]:

> Meselenin esâsı, Allāh'ın Hakîkatı hakkındaki bir soru ya da herhangi bir bağıntıya başvurmaksızın doğrudan doğruya bir cevap verilememesi keyfiyetidir. Mûsâ (*Allāh'ın*) mâhiyeti ile ilgili soruya doğrudan doğruya cevap verecek yerde (*tecellîyâta ait*) fiili zikretmektedir. Böylece de Hakk'ın bütün tahdidin ve tanımın üstünde bulunduğuna ve, bütün âlemi Zât'ında hâvî olduğu için de, ne bir cinse ait olduğuna ve ne de bir nev'i şahsa münhasır bir fark ile tefrik edilemeyeceğine işâret etmiş olmaktadır.
>
> Böylece (*Hakk'ı tanımlamağa çabalayacak yerde*) Mûsâ ***Rubûbiyet***'in hakîkatının bir açıklamasına başvurmaktadır. Böylelikle (*Allāh'ı açıklayacak yerde*) O'na izâfe edileni açıklamakla yâni O'nun, yüce ruhlar âleminin, süflî şeyler âleminin ve bu her iki âlem arasındaki bütün belirti, bağıntı ve sıfatların Rubûbiyet'ini (*Efendiliği'ni, Sâhipliği'ni*) haiz olduğunu beyân etmektedir. Allāh'ın her şey üzerindeki Rubûbiyet'iyle ***Zâhir***, ve ne sûretle idrâk olunmuş olursa olsun her şeyin gerçek zâtı (*aslı, özü*) olmasından ötürü her şeyde var olan ***Hüviyet***'iyle de ***Bâtın*** olduğunu beyân etmektedir. Mûsâ, Allāh ile tahdidsiz olarak her şeyin ya da belirli bir şeyin arasında bir bağıntı tesis etmek yolu hâriç olmak üzere, Allāh'ın tanımının imkânsız olduğunu ortaya koymaktadır. Bu son hâl, meselâ: "(O) sizin ve atalarınızın Rabb'idir" dediği zaman vuku bulmaktadır.

---

[76] Fusûs, s. 260/208-209/424/**IV**-187. Bununla beraber, İbn Arabî, "Doğu ile Batı'nın arasındakiler" ile yalnızca "Allāh her şeyi bilicidir" (=Ve hüve bi külli şey'in alîm) meâlindeki âyete işâret olunduğunu beyân etmektedir.

[77] "in küntüm yûkinûn"; buradaki son kelime "yakîn" kelimesinden türetilmiştir. "Yakîn" ise şeksiz, şüphesiz bir bilgiye, sağlam bir kanaate delâlet etmektedir.

[78] "Ehl-el keşf ve-l vücûd". Buradaki "vücûd" kelimesi varlık anlamında değil fakat mistik yaşantıda vecd hâlini izleyen bir hâldir. Sûfînin vecdde mânevî bir fenâ hâlinde yâni kendi benliğinin bilincini kaybetmiş olduğu bir hâlde bulunmasına mukābil "vücûd"da Hakk'da bâkî olduğu bilincini tadar. Sûfî ancak bu hâlde gerçek anlamıyla Allāh'ı bulur (vecdde). Bk. Afîfî: Fusûs Şerhi, s. 310.

[79] Kāşânî, Fusûs Şerhi, s. 260.

Böyle bir yapıyı haiz birinci cevaba karşılık ikincisi "Eğer aklını kullananlardansanız"[80] şeklinde farklı bir şart cümleciği ihtivâ etmektedir. Bu cümlecik, ikinci cevabın: her şeyi ***A-kıl*** aracılığıyla idrâk edip anlayanlara, ya da başka bir ifâdeyle, idrâklerinde eşyâyı "bağlayıp tahdid"[81] edenlere hitâb etmekte olduğuna işâret etmektedir. Bu kimseler İbn Arabî'nin "bağlayıcı, takyîd ve tahdîd ediciler" dediği kimselerdir. Bunlar herhangi bir gerçeği ancak kendi akıllarının, yânî formel (*sûrî*) bağıntılar vaz etme melekelerinin yarattığı deliller aracılığıyla kavrayan kimselerdir.

Birinci ve ikinci cevabın her ikisinin de özü, Hakkında soru sorulan nesneyi (yâni Hakk-'ı) Varlık âleminin gerçek aslı, özü olarak teşhis etmelerinden ibârettir. Mûsâ, bunu başka bir tarzda açıklamak üzere, mutlaklığını açıklamak için faydasız çaba sarfedecek yerde Hakk'ı zâhir olduğu vechiyle açıklamağa çalışmıştır. Kötü niyeti gözardı edilecek olursa, bu soruyu soran Firavun ile ona bu türlü cevap veren Mûsâ'nın her biri kendi açılarından haklı idiler. Firavun ona "Allāh nedir" diye sorduğu zaman Mûsâ anladı ki Firavunun aradığı felsefî ya da mantıkî anlamda bir Allāh "tanımı" değildir. Bunun üzerine de yukarıda zikredilmiş bulunan cevapları verdi. Eğer Firavunun niyetinin bir tanım aramak olduğunu düşünmüş olsaydı soruya hiç cevap vermez, buna karşılık Firavuna böyle bir sorunun abesliğini ifâde ederdi[82].

Buraya kadar Mûsâ'dan, Hakk'ın mutlaklığı bakımından "mutlak bir bilinmeyen" (***Gayb-ı Mutlak***) olduğunu ve Hakk'a yaklaşmanın yegâne yolunun da O'nu sûretlerde zâhir olan vechiyle aramak olduğunu öğrendik. Buna göre acabâ bizim için Hakk'ın kendini hiç değilse bu son vechede görmek mümkün müdür? Bilinmeyen-Bilinmez olan acabâ kendini Bilinen-Bilinebilir olan bir Şey'e dönüştürecek midir? Buna cevabın olumlu olması gerektiği görülmektedir. Yukarıda da gördüğümüz gibi "*Gizli Hazîne*", "bilinmek istediği" için kendini izhâr ediyorsa tecellî de Hakk'ın bilinebilir ve bilinen oluşundan başka bir şeye delâlet etmelidir.

Ama diğer taraftan da bu vechesiyle Hakk, ancak kendini izhâr ettiği kadarıyla Hakk'dan başka bir şey değildir; artık bizâtihî Hakk değildir. İbn Arabî'nin dünyâ görüşünde Varlık âlemi maddî nesnelerden (*cisimlerden*) ve maddî olmayan ya da rûhânî varlıklardan ibârettir. Bu her iki nevi de Hakk'ın büründüğü tecellî sûretleridir. Bu anlamda her şey, ister maddî isterse rûhânî olsun, kendine mahsûs bir tarzda Hakk'ı izhâr ve ifşâ eder. Bununla beraber, bu şeylerin Hakk'ı kalın ve nüfûz edilmeyen perdeler gibi örtmelerinde ve Hakk'ın da Zât'ını bu perdeler arkasına gizlemesinde ve bizâtihî görülmez oluşunda belirli bir bağıntı vardır. Meşhûr bir hadîse göre: "Allāh Zât'ını yetmişbin nûr ve zulmet perdesi ardında gizler. Eğer bu perdeleri kaldırmış olsa, Vechi'nin nûrunun parlaklığı ona bakmağa cür'et edenin görünüşünü bir anda mahveder".

Bu hadîsle ilgili olarak İbn Arabî şu mütâlâade bulunmaktadır[83].

> Allāh burada Zât'ını maddî şeyler demek olan zulmet perdeleri ve lâtif rûhânî şeyler demek olan nûr perdeleriyle (*örtülmüş olarak*) tasvir etmektedir; zîrâ âlem, kendi kendinin

[80] "in küntüm ta'kılûn"; buradaki sonuncu kelime akıl kelimesinin de çıktığı aynı kökten gelmektedir.

[81] **AKL** (akala) masdarı "akıl aracılığıyla anlamak" anlamında olup etimolojik olarak da "bir devenin bükülmüş olan bacaklarını uyluğuna bağlamak" demektir.

[82] Fusûs, s. 260/208-209/425/**IV**-188.

[83] Fusûs, s. 22/54-55/21/**I**-160 ilâ 161.

> üzerinde bir örtü oluşturacak şekilde "kesif" ve "lâtif" şeylerden ibârettir. Şu hâlde âlem ancak kendini görebildiği cihetle Hakk'ı müşâhede edememektedir[84].
>
> Bu bakımdan hiç kalkmayan bir örtüyle ebediyyen örtülüdür. Bunun yanında âlem kendisini yaratan ***Hâlik***'e muhtaç olduğu cihetle O'ndan farklı ve ayrı bir şey olan (*bir de başk bir örtüyle, O'nun*) ilmiyle kaplıdır. Fakat (*bu ihtiyâca rağmen*) Hakk'ın vâcib oluşu konusunda hiçbir nasîbi (*bilgisi*) olmadığından bu ilim Hakk'ı aslā kavrayamaz[85]
>
> Şu hâlde Hakk, bu sebepten ötürü, bir Zevk ve Şühûd bilgisinin yardımı olsa bile gene ebediyyen bilinmez kalacaktır; zîrâ hâdis olan bir varlıkta ona (*yâni Hakk'ın vâcib oluşuna*) bir geçit yoktur.

Burada karşımıza gene şu ebedî paradoks çıkmaktadır: âlemdeki maddî ve rûhânî şeyler bir taraftan ilâhî tecellînin çeşitli sûretleri olmakta; diğer taraftan da, tıpkı, Hakk'ın (*eksiksiz*) bir zâtî tecellîsine engel olan perdeler gibi davranmaktadırlar. Bunlar Allāh'ı örtmekte ve beşerin O'nu doğrudan doğruya görmesine izin vermemektedirler.

Bu son anlamda, mutlak Mutlak ile bağıntısı açısından hâdis olan âleme Kur'ân'da "onlar" (arapça: *hüm*) zamîri ile işâret edilmektdir. "Hüm", dilbilgisi açısından bir "gaybûbet zamîri"dir. Bu o anda mevcûd olmayan bir şeyi gösteren bir kelimedir. Yâni başka bir deyimle, yaratıklar Hakk'ın huzûrunda mevcûd değillerdir. Ve bu gaybûbet de tıpkı bir "perde" (*arapçası:* "*setr*") gibidir.

Kur'ân'da tekrarlanan "hüm elleziyne keferû" (*onlar o kimselerdir ki örtmektedirler*) cümlesi İbn Arabî'nin te'vîline göre bu "gaybûbet" hâlinden başka bir şeye delâlet etmemektedir. Kur'ân'da "kefere" fiili "âmene" (*inanmak*) fiiline karşıt olarak bulunmakta olup inanmama, îman etmeme anlamındadır. Fakat bu fiilin etimolojik anlamı "örtmek"dir. Ve kelimeyi etimolojik anlamında alan İbn Arabî için de "elleziyne keferû" Allāh'a inanmıyanlar anlamında değil "örtüp perdeleyenler" anlamındadır. Şu hâlde bu, "gaybûbetleri" aracılığıyla kendi nefislerinin perdesi arkasında Hakk'ı örten, gizleyen kimselere işâret eden bir ifâde olmaktadır[86].

Bu görüş açısından bütün âlemin, Hakk'ı kendi ardında gizleyen bir "perde" (*hicâb*) olduğu ortaya çıkmaktadır. Böylece, âleme Varlık isnâd edenler Hakk'ı bir takım bağlarla bağlayarak kalın bir perde arkasına koymuş bulunmaktadırlar. Bu, hıristiyanların "Allāh, Meryem oğlu Mesih'dir" (Kur'ân, V/72) diyerek Hakk'ı ferdî bir sûretle sınırlandırıp Hakk'ın mutlaklığı görüşünü kaybetmeleri örneği gibidir. Bu onları Hakk'dan gâfil kılmakta olup onlar da O'nu Mesîh'in ferdî sûretiyle perdelemektedirler. İşte bu anlamdadır ki bu kimseler ***kâfir*** yâni "gerçeği örten" olmaktadırlar[87].

Aynı şey İbn Arabî tarafından başka bir ilgi çekici şekilde daha açıklanmıştır. Bundaki kavram ***tecellî***'dir. Ve bu konuda İbn Arabî'nin yararlandığı ana-sembol de, en çok îtibar ettiği sembollerden biri olan, ayna sembolüdür.

---

84 Yâni bizim Hakk'ı görebilmemizin tek çaresi O'nu "eşyâ" aracılığıyla görmektir; ama diğer yandan da bizim bilfiil ve doğrudan doğruya gördüklerimiz de kendi görüşümüzle Hakk'ın arasına giren eşyâdır. Şu hâlde bizim Hakk'ı görmemiz dolaylı olmaktadır; ve biz doğrudan doğruya, Hakk'ı doğrudan doğruya görmemize engel olan eşyâyı görürüz.

85 Fusûs, s. 22/54-55/21/**I**-161.

86 Fusûs, s. 188/148-149.

87 Kāşânî, Şerh, s. 189.

Hakk, "bilinsin diye" kendini âleme izhâr eder (*gösterir*). Lâkin kendini her ferdî şeyin mevcûd olan eğilimi (*istîdâdı*) gereği izhâr eder. Ve Hakk'ın kendini izhâr etiği odak noktası(*mihrak*) yâni tecellîsinin eriştiği ferdî nesne (*tecellîgâhı*) kendine bir bilinç bahşedilmiş bir insan ise, bu, nefsinde kendini izhâr edenin, aslında, Hakk olduğunu sezgisel bir zevk bilgisiyle görür. Ve nihâyet bu, kendi zâtî istîdâdının emrettiği özel bir sûretteki Hakk olduğundan onun kendi nefsinde gördüğü de Hakk'a yansıyan kendi öz sûretinden başka bir şey değildir. O Hakk'ın Zât'nı asla göremez. Aklı, ona sırf burada ilâhî ayna olmasından ötürü kendi zâtî sûretinin görünmekte olduğunu, fakat bütün bu bilincine rağmen aynanın kendini göremeyeceğini söyler; o yalnızca kendi nefsini görmektedir.

Zât-ı İlâhî kendini ancak, tecellînin vuku bulduğu tecellîgâhın gerçek istîdâdının zorunlu kıldığı bir sûrette izhâr eder. Bundan başka yol yoktur.

Şu hâlde ilâhî tecellînin tecellîgâhı, Hakk'ın aynasında yansımakta olduğu şekilde kendi öz sûretinden başka bir şey görmemektedir. O, Hakk'ın Zât'ını göremez. Kendi öz sûretini yalnızca Hakk'da görmekte olduğunun tam bilincine sâhip olsa bile gene de Hakk'ın Zât'ını görmeğe kādir değildir.

Bu, tıpkı bu maddî âlemde bir aynaya bakmakta olan bir kimse misâli gibidir. Sen, bir ayna içindeki sûretlere ya da kendi sûretine baktığında, bu sûretleri ya da kendi sûretini ancak aynada gördüğünü bildiğin hâlde aynanın kendisini göremezsin.

Şu hâlde biz acâyip bir keyfiyetle karşı karşıya bulunuyoruz demektir; şöyle ki: sırf görünebilir oldukları için, eşyânın ayna içindeki sûretleri ya da hayâlleri bizim nazarımızla aynanın arasına girmekte ve tıpkı gözlerimizden aynayı saklayan bir perde imiş gibi hareket etmektedirler.

Allāh'ın zâtî tecellîsinin tecellîgâhı olan bir kimse, bu tecellîde, O'nu doğrudan doğruya göremeyeceğini bilsin diye Allāh bu ayna sembolünü hassaten uygun bir sembol olarak izhâr etmiş bulunmaktadır. Ve (*insanın*) Hakk'ı müşâhede(*si*) ile (*Hakk'ın*) zâtî tecellî(*si*) arasındaki bağıntıya bundan daha yakın bir sembol de olamaz.

(*Eğer bunun Hakkında herhangi bir kuşkun varsa*) ayna içindeki bir hayâle bakarken aynı anda aynanın cismini görmeyi de bir dene! Bunu görmeyi aslā başaramıyacaksın! O kadar ki, bunu, bir ayna içinde yansıyan hayâller açısından (*nefislerinde*) tadan kimseler aynada görülen sûretin, aynaya bakan kimsenin nazarı ile aynanın kendisi arasında hâsıl olduğunu sanmaktadırlar. Bu da alelâde bir idrâkin erişebileceği en uzak sınırdır[88].

Şu hâlde, aynadaki hayâlin aynanın kendini gizleyen bir "perde" gibi davrandığı görüşü "alelâde kimseler", yâni "eşyâyı akıl ve idâkleri aracılığıyla anlayanlar (*avâm*)", tarafından erişilebilecek olan en yüksek ilim derecesi olmaktadır. Fakat İbn Arabî, aynı anda, olağan idrâk düzeyinin üstünde olanlar için bundan bir adım daha ileri bir düzeyde bir görüş olduğunu îmâ etmeği de unutmamakta ve maddenin en derin Hakîkatının daha önce ***Fütûhât-ı Mekkiyye*** isimli eserinde açıklanmış olan bir görüşle temsil olunduğunu söylemektedir.

Burada işâret olunan "en derin Hakkîkat" Kāşânî tarafından şöyle açıklanmaktadır[89].

Hakk'ın aynasında görülen ona bakmakta olan insanın sûretidir. Elbette ki bu Hakk'ın insanın gözüne izhâr ettiği kendi gerçek Zât'ından başka bir şey değildir. Fakat bu zâtî te-

[88] Fusûs, s. 36/61-62/35-36/**I**-205 ve 206.
[89] Kāşânî, Şerh, s.33.

cellî Hakk'ın Zât'ının sûretinde değil de onun (*yâni insanın*) kendi sûretinde vâkî olmaktadır.

Bununla beraber, ***Zâtullāh*** (c.c.) aynasında görülen sûret, O'nunla gören insan arasında bir perde meydana getirmekten uzaktır. Tersine bu, ***Ahadiyyet*** mertebesinde kendini insana bu sûrette izhâr eden ***Zât***'tır. Ve gerçekten de ayna (*sembolü*) ile ilgili olarak, (*görülen*) sûretin ayna ile (*onun içinde sûreti*) gören-insan arasında bir perde gibi hareket ettiğini beyân edenlerin görüşleri sathîdir.

Kāşânî bundan başka bunun derin bir idrâkinin ancak vâsıtasız nazar ve "keşif" ile elde edilebileceğini de eklemektedir. Bu biraz daha teorik olarak kısaca şu şekilde açıklanabilir.

Hakk'ın aynasında yansıyan hayâlin farklı iki vechesi vardır. Her şeyden önce bu, kendine tecellî erişmiş olanın istîdâdına uygun olarak Hakk'ın özel bir biçimdeki zâtî tecellîsidir. Fakat bu, kezâ, kendine tecellî erişmiş olanın talebiyle ne kadar fazla tafsil edilmiş olursa olsun ilâhî tecellînin sûretidir de. Alelâde bir kimsenin kalb gözünün bu vechelerden birincisine perçinlenmiş olmasından ötürü yansıyan hayâl tıpkı gizleyici bir perde gibi davranmaktadır. Ve ikinci veche de insanın bilincinde "keşif" aracılığıyla belirir; yansıyan hayâlin de bir perde olması böylece sona erer ve insan da artık yalnızca kendi hayâlini değil fakat kendisinin şeklini almakta olan ***Hakk'ın Sûretini*** de görmeğe başlar.

Bu da, İbn Arabî'nin beyânına göre, insan aklının bundan daha öteye geçme imkânının asla bulunmadığı en yüksek idrâk derecesidir[90].

Bir kere bunu tattın mı artık mahlûk hakkında ondan daha yüksek bir derece bulunmayan en yüksek dereceyi de tatmış oldun demektir. Buna binâen de bu dereceden daha yükseğine terakkî etmeğe gayret etme! Zîrâ bundan daha yüksek bir mertebe yoktur. Bundan ötesi mutlak yokluktur.

Bu mertebenin ***İnsân-ı Kâmil***'e has mertebeye delâlet ettiğini söyleyebiliriz. Hattâ İnsân-ı Kâmil için bile, Hakk'ı, gerçekte nasılsa öyle olarak bilmeğe muktedir olabileceği, gerçekleşmesi mümkün hiçbir mânevî mertebe yoktur. Elbette ki böyle bir insân kendi nefsinde ve diğer eşyâda, Zât'ını izhâr ettiği şekliyle, Hakk'ı zâten sezgisiyle idrâk edebilecek bir durumdadır. Bu da "İnsân Hakk'ı hangi vüs'atte ve hangi sûrette bilebilir?" sorusuna verilecek olan nihaî cevaptır.

* * *

[90] Fusûs, s. 33/62/36/**I**-208.

III. BÖLÜM

"NEFSİNİ BİLEN RABB'İNİ BİLİR"

Bir önceki bölümden, bizâtihî ***Hakk***'ın asla bilinemeyeceği (yâni ***Gayb-ı Mutlak*** olduğu) ve İnsân-ı Kâmil'e has mistik "keşif" ve "zevk"de bile Hakk'ın karanlık bir sır olarak kaldığı anlaşılmış olmaktadır. Hakk, ancak tecellîlerinin büründüğü sûretlerde bilinebilir. Aynı keyfiyet, biraz değişik bir biçimde, insanın Hakk'ı ancak O, ***"Allāh"*** mertebesine nüzûl ettiği vakit bilmesinin mümkün olduğunu söylemekle de ifâde edilebilir. Bu bölümde, bu bilgiye vukuf kesbetmenin yapısı incelenecektir. Bunun can alacak noktasını da: ***"Gayb-ı Mutlak, nasıl ve nerede Allāh olarak gözükür?"*** sorusu oluşturmaktadır.

Bu soruya cevap veren İbn Arabî, bizim için Hakk'ı bilip tanımanın yegâne isâbetli yolunun kendi nefsimizi bilip tanımak olduğunu kesin bir biçimde ifâde etmektedir. Ve bu görüşü de "Nefsini bilen Rabb'ini bilir" meâlindeki meşhur hadîse dayandırmaktadır[91]. İbn Arabî için bununla îmâ edilen, Hakk'ı bizâtihî lâtaayyün (*belirsizlik*) mertebesinde bilmeğe yönelik olan boş gayreti terketmemiz gerektiği ve kendi nefsimizin derinliklerine inerek O'nu, kendini bu özel sûrette izhâr ettiği gibi idrâk etmemiz gerekliliğidir.

İbn Arabî'nin dünyâ görüşünde, yalnızca kendimiz değil fakat etrafımızdaki her şey ilâhî tecellînin çeşitli sûretleridir. Ve bu istîdâd açısından da bu sûretler arasında objektif olarak hiçbir fark yoktur. Bununla beraber, sübjektif olarak, kayda değer bir fark vardır. Etrafımızdaki bütün dış eşyâ bizim için ancak, kendilerine dışarıdan baktığımız "şeyler"dir. Bizim bunların içine nüfûz edip de bunların içinde nabzı atan ***İlâhî Hayât***'ı bunların içinden yaşamamız mümkün değildir. Biz ancak kendi bilincimizle kendi nefsimize nüfûz edebilir ve burada sürüp giden tecellînin ilâhî faaliyetini içinden tadabilir, yaşayabiliriz. İşte bu anlamda "nefsimizi bilmek", "Rabb'imizi bilmemiz"e doğru ilk adım sayılabilir. Ancak nefsinin, ilâhî tecellînin büründüğü bir sûret olduğunun bilincine mâlik olan, daha da ileri gidebilir ve kâinatın her yerinde varlığını belli eden ilâhî hayâtın gerçek sırrının derinliğine dalabilir.

Bununla beraber, insanın kendi nefsi hakkındaki bütün bilgisi onu, Hakk hakkındaki bilginin en son sınırına kadar götürmez. İbn Arabî, bu bakımdan, insanın kendi nefsi hakkındaki bilgisi aracılığıyla Hakk'ı bilip tanımasının yollarını kabaca ikiye ayırmaktadır. Birincisi "Hakk'ı senin sen olduğun gibi bilerek elde edilebilen bilgi"; ikincisi ise de Hakk'ı senin sen olduğun gibi değil fakat senin O olduğun gibi bilerek senin aracılığınla elde edilebilen bilgi".

Birinci tür bilgi akıl ve muhakeme yolu olup, Allāh'ı, senden yâni yaratılmışlardan itibâren istidlâl eder, fehmedersin. Daha somut bir biçimde ifâde edilecek olursa bu, "sen"in mahlûk olma tabîatına has özelliklerinin bilincine sâhip olmak ve sonra da akıl ve muhakeme yoluyla Hakk'ın sûretini bütün eksikliklerden tenzîh edip[92] O'na, bunlara zıt bütün özellikleri yakıştırmak yoluyla Hakk hakkında bir bilgiye erişmekten ibârettir. Meselâ, kendinde "hudûs" (*yâni sonradan olma*) görüp Hakk'a bunun zıddı olan "kıdem"i izâfe etmek; kendinde "iftikâr" (*yâni fakirlik*) görüp Hakk'a bunun zıddı olan "gınâ"yı (*yâni zenginliği, kendi kendine yeterliği*) yakıştırmak; kendinde sürekli "tagayyür" (*yâni değişiklik*) görüp Hakk'a

[91] "Men a'rafe nefse-hû fekad a'rafe Rab'be-hû".
[92] Yâni, meselâ mahlûklara has olan "mümkün" ve "hâdis" gibi sıfatlardan tenzîh edip...

ezelî ve ebedî sâbitliği izâfe etmek...ilh... gibi. İbn Arabî, bu türden bilginin felsefecilere ve ilm-i kelâm'cılara (*teolog'lara*) mahsûs olduğunu ve, her ne kadar bu da bir tür "nefsini bilerek Rabb'i bilmek" ise de bunun, Allāh hakkında son derece düşük düzeyde bir bilgiyi temsil ettiğini söylemektedir.

İkinci tür bilgi ise, O'nun "sen"in aracılığınla bilinmesidir. Fakat bu hâlde üzerinde önemle durulan "sen" değil O'dur. Bu, her ne kadar özel bir şekilde dahi olsa, Hakk'ın, insanın doğrudan doğruya Hakk'ın tecellîsinin bir sûreti olan kendi nefsini bilmek ve tanımak sûretiyle bilinip tanınmasından ibârettir. Bu, Allāh'ın kendini insanın kendi nefsinde izhâr ettiğinin bilincine sâhip olmakla Allāh'ın bilinip tanınmasını sağlıyan bilgi usûlüdür. Şimdi bunu İbn Arabî'nin kendi tasvîrinden inceleyelim. Bunda üç merhale ayırt edilmektedir.

Birinci merhalede insan, Hakk'ın kendi İlâhı olduğu bilincine varır.

> Eğer Zât-ı İlâhî'den bütün nisbetler (*yâni Esmâ' ve Sıfatlar*) kaldırılmış olsaydı O bir ilâh olmazdı. Hâlbuki (*Zât'da teşhis edilebilen*) bütün bu (*mümkün*) nisbetleri kuvveden fiile çıkartan bizim nefsimizdir. İşte bu anlamdadır ki O, bizim O'na içten bağlılığımızla "İlâh olarak Hakk"ı İlâh kıldığımızdır. Bu i'tibârladır ki bizim nefsimiz bilinmiş oluncaya kadar Hakk da bilinmez. Peygamber'in "Nefsini bilen Rabb'ini bilir" sözü bunu îmâ etmektedir. Bu ise bütün insanlar içinde Allāh hakkında en yüce bilgi sâhibi olan kimsenin sözüdür[93].

Bu paragrafta kastedilen mânâ şudur. Eğer kendini sonsuz sayıda faklı sûrette göstermesi imkânı olmasaydı, olduğu şekliyle bizâtihî Hakk'ın mâhiyeti ebediyyen meçhûl ve bilinemeyen bir şey olarak kalacaktı. Genel olarak "Esmâ" (*yâni İlâhî İsimler*) ve Sıfatlar diye bilinen şeyler, temelde, Hakk'ın tecellîsinin sonsuz sayıdaki mümkün sûretleri için kullanılan teolojik bir ifâde tarzından başka bir şey değildir. Başka bir deyimle Esmâ ve Sıfatlar, âlemde, Hakk'ın hâzır ve kāim oluğu sonsuz sayıdaki bağıntı ve nisbetlerin bir sınıflandırılmasıdır.

Hâlbuki bu bağıntı ve nisbetler, Hakk'ın kendinde kāim oldukları sürece ***bilkuvve*** (*yâni zuhûru mümkün, potansiyel olarak*) mevcûddurlar; ***bilfiil*** mevcûd değildirler. Bunlar ancak bizde, yâni yaratılmışlarda, somut sûretler olarak gerçekleştikleri vakit bilfiil mevcûd olurlar. Bununla beraber, İsimler ferdî maddî şeylerde doğrudan doğruya değil, önce İlâhî Bilinç'de ***a'yân-ı sâbite*** olarak gerçeklik kazanmaktadırlar. Eğer aksi yönden bakılacak olursa bu, bizim kendi şahsî zâtlarımızın (*yâni **sâbit ayn**'larımızın*) Hakk'ı zâhir kılıp kuvveden fiile çıkarmasına delâlet etmektedir. İşte, böylece kuvveden fiile çıkan Hakk da Allāh ismini almaktadır. İlâhî tecellînın eriştiği nesneler ya da odak noktaları (*teknik deyimiyle **tecellîgâh**'lar*) olarak bizler de böylece "Hakk'ı Allāh kılmış oluruz". "Biz nefsimizi bilmeden Allāh da asla bilinmez" hükmünün felsefî anlamı da işte budur.

> Hakîmlerden bâzıları – ki Ebû Hâmid[94] de bunlardan biridir – âleme nazar etmeden de Allāh'ın bilinip tanınabileceğini iddia ederler. Fakat bu bir hatâdır. Evet, (*âleme nazar etmeden*) ezelî ve ebedî olan Zât bilinebilir; fakat aynı Zât, İlâh'ı mesâbesinde olduğu nesne (*yâni âlem*) bilinmeksizin ***İlâh*** olarak aslā bilinemez; zîrâ İlâh'ın delîli zâten budur (*yâni bu âlemdir!*)[95].

---

[93] Fusûs, s. 73/81/88/**II**-56.
[94] Ebû Hâmid Gazâlî
[95] Fusûs, s. 74/81/89/**II**-56.

Kāşânî'nin şerhi bu noktayı iyice açıklamaktadır[96].

> İbn Arabî'nin kastettiği, ***ulûhiyyet*** sıfatıyla nitelendirildiği sürece Zât'ın, kendini İlâh'ı olarak izhâr edeceği bir nesne olmaksızın bilinemeyeceğidir... Hiç kuşkusuz, aklımız ***Zorunlu Varlığın*** (*Vâcibü-l Vücûd*'un) mevcûdiyetini yalnızca Varlık fikrinden hareketle çıkartabilir ki Zorunlu Varlık zâten ezelî ve ebedî olan ***Zât***'tır; zîrâ Zât'ı itibâriyle Allāh kendi kendine yeten bir varlıktır. Fakat İlâhî İsimler'e kıyasla durum böyle değildir. Bu son hâlde, ancak O'nun İlâh'ı olduğu nesne O'nun Ulûhiyyetine delil olur.

Bununla beraber, bütün bunlar, bilfiil bu hâlleri yaşadıktan sonra düşünerek verilmiş olan felsefî bir açıklamadır. Tadılan bu mistik zevkte insan yalnız Hakk'ın Allāh olduğunun bilincine varır. Yaratılmış olan âlemin Hakk'ın bir tecellîsinden başka bir şey olmadığının bilinmesi ise ikinci merhaleye aittir. Bu hâl de İbn Arabî tarafından şu şekilde tasvîr olunmaktadır[97].

> Birinci merhaleden sonra ikincisi gelir ki burada yaşadığın "keşif" sana, (*âlemin değil*) Hakk'ın kendisinin kendisine, ve kendisine Allāh diye göründüğü nesneye delil olduğunu idrâk ettirir. (*Kezâ bu hâlde iken gene idrâk edersin ki*) âlem, temelde, âleme ait şeylerin a'yân-ı sâbitelerinin (*ya da cevherlerinin*) sûretlerinde Hakk'ın tecellî etmesinden başka bir şey değildir. A'yân-ı sâbite Hakk'dan bağımsız olarak var olamaz. Hâlbuki Hakk a'yân-ı sâbiteye ve bunların hallerine uygun olarak çeşitli sûretlere bürünmektedir.

Birinci hâlde dahî Hakk artık meçhûl ve bilinmez olan bir Şey değil fakat "İlâh'ımız" idi. Lâkin, İlâh olarak Hakk ile (*kendini İlâh olarak kendisine izhâr tttiği nesne olarak bu*) âlem arasında gene de zorunlu bir gedik vardı. Her ikisi arasındaki yegâne gerçek bağ bizim, yâni âlemin, bağımsız varlıklar değil de aslında Allāh'a bağlı varlıklar olduğumuzun ve İlâh olarak Hakk'ın muhtaç olduğu nesneler olmak bakımından İlâhî İsimler ve Sıfatların ve dolaylı olarak da Hakk'ın delilleri olduğumuzun bilincine mâlik olmamızdı.

İkinci merhalede Allāh ile âlem arasındaki gedik kapanmaktadır. Biz bu merhalede kendimizi Hakk'ın bizzât bir tecellîsi olarak idrâk ederiz. Ve bu noktadan da geriye doğru baktığımızda, (*ilk merhalede*) Allāh ile, Hakk'ın kendisine kendini İlâh olarak izhâr ettiği nesne arasında bir delîl-medlûl bağıntısı diye düşündüğümüz şeyin, Hakk'ın ***Zâhir*** vechesiyle ***Bâtın*** vechesi arasındaki bir delîl-medlûl bağıntısından başka bir şey olmadığını buluruz. Aşağıda, bu durum hakkında Kāşânî'nin verdiği daha felsefî bir ifâdeyi takdîm ediyorum[98].

> Akıl Cenâb-ı Hakk'ın rehberliği ile, diğer bütün varlıklardan bağımsız olarak bizâtihî var olan Vâcibü-l Vücûd'un (*Zorunlu Varlığın*) var olması gerektiği sonucuna eriştiği zaman, eğer şansı varsa kendini âlemin zâtı sûretinde izhâr eden bu "gerçek Vâcibü-l Vücûd" dan başka bir şeyin mevcûd olmadığı ilhâmına da erişebilir. Bundan sonra bu Zorunlu Varlığın gerçek ***ilk zuhurunun*** İlâhî Bilinç'deki mevcûd bütün a'yân-ı sâbitenin sûretlerinin bilkuvve oluşturduğu Vâhidiyyet tecellîsi[99] olduğunu, ve bunların (*yâni a'yân-ı sâbitenin*) de Vâcibü-l Vücûd'dan bağımsız bir varlıkları bulunmadığını[100], fakat bu

---

[96] Kāşânî, Şerh, s.74.
[97] Fusûs, s. 74/81-82/89/**II**-57.
[98] Kāşânî, Şerh, s. 74.
[99] Bu, daha önce açıklanmış olan, Ahadiyyet değildir. Burada Vâhid, biribirlerinden bilfiil ayırdedilmelerinden önce, bütün ilâhî İsimleri birleşik bir biçimde kapsayan "Bir"e işâret etmektedir. Kısacası bu, âlemdeki şeylerin a'yân-ı sâbitelerinin İlâhî İlim'deki nesnelerin sûretleri hâlinde mevcûd oldukları İlâhî Bilinc'e mahsûs "Bir"likdir.
[100] A'yân-ı sâbiteler, aslında, âlemdeki eşyânın bilkuvve sûretleri olarak İlâhî Bilinc'in gerçek muhtevâsından başka bir şey olmadıklarından, İlâhî Bilinc'in dışında mevcûd olamazlar.

Vâcibü-l Vücûd içinde ezelî ve ebedî bir varlıkları olduğunu idrâk eder. Ve Vâcibü-l Vücûd'un sonsuz sayıdaki İsimleri ya da, daha çok, O'nu tafsil eden taayyünler olarak O'nun bütün Sıfatları bu a'yân-ı sâbitelere izâfe edilmektedir. Şu hâlde İlâhî İsimler ancak a'yân-ı sâbitelerin zuhuru aracılığıyla zâhir olmaktadır. Ve bütün bunlar âlemin sûretleri hâlinde vuku bulmaktadırlar. Hakk, bu yönden, âlemin sûretinde (*açıkça belirerek*) ***Zâhir*** olan, ve âlemin ferdî zâtının sûretlerinde de (*gizli bir biçimde belirerek*) ***Bâtın*** olandır. Fakat bu, gene de çeşitli sûretlerde zuhur etmekte olan hep aynı nesnedir. Hakk burada kendi kendinin delîli olarak davranmaktadır. Böylece (*birinci merhalede*) Hakk'ı İlâh'ımız olarak tanıdıktan sonra şimdi (*bu ikinci merhalede*) de kendini çeşitli şekillerde tafsil ettiğini ve a'yân-ı sâbitelerin ve bunların çeşitli hâllerinin gerçeklerine uygun olarak farklı sûretlere büründüğünü, ve aslında da bütün bunların Hakk'ın (*farklı sûretlerde*) tecellîsinden başka bir şey olmadığını öğrenmekteyiz.

Bu ilgi çekici paragrafta Kāşânî "ilk zuhur" (*zuhûr-ı evvel*), yâni Hakk'ın ilk tecellîsi diye bir deyim kullanmakta ve bunun da Vâhidiyyet mertebesindeki zâtî tecellîsine delâlet ettiğini söylemektedir. Gerçekten de bu, İbn Arabî'nin metafiziğinde çok önemli bir noktaya, iki ayrı türden tecellî arasındaki temel farka işâret etmektedir: (1) Gayb'da vâkî olan tecellî (*tecellî-i gaybî*) ve (2) Zâhirde vâkî olan tecellî (*tecellî-i şehâdet*)[101].

Bu iki tür tecellîden ilki Zât'dan Zât'a vâkî olan tecellîdir. Bu tecellîde Hakk kendini kendine izhâr eder. Başka bir deyimle bu, Hakk'ın zâtî bilincinin ilk zuhûrudur. Bu bilincin içeriği de, zâhir âleminde bilfiil ortaya çıkmazdan önce eşyânın haiz olduğu a'yân-ı sâbitelerden, yânî İlâhî Bilinç'de mevcûd oldukları şekliyle eşyânın ezelî sûretlerinden oluşmaktadır. İleride ayrıntılarıyla göreceğimiz gibi, Hakk'ın bu türden tecellîsine İbn Arabî ***"en kutsal feyiz"*** (*feyzü-l akdes*) demekte ve ***feyz*** deyimini de dâima "tecellî"[102] ile eşanlamlı olarak kullanmaktadır.

Bu tecellî, gerçekliği gayb âlemine ait bulunan zâtî tecellîdir (*tecellî-i zâtî*). Ve bu, Zât'ın ***hüviyyet***ini oluşturur. Buna hüviyyet izâfe edilmesinin hikmeti şudur ki (Kur'ân'da) Hakk, kendine ***Hû*** (= ***O***) zamîri ile işâret etmektedir. ***Hakk***kendisi için ezelî ve ebedî olarak ***Hû*** (= ***O***)'dur[103].

Şuna dikkat etmek gerekir ki Hû, İbn Arabî'nin de müşâhede ettiği gibi bir "gaybûbet" zamîridir. Bu da gâyet tabiî olarak, her ne kadar tecellî vâkî olmuş ise de bu fiilin failinin hâlâ "nâmevcûd" olduğunu yâni diğerlerine görünmez olarak kaldığını îmâ etmektedir. Bu kezâ, Hû olması dolayısıyla, Hakk'ın burada kendini bizzat ikiye ayırmış olduğunu ve ikinci kendisini birinci kendisinden başka bir şey olarak tesis etmiş olduğunu da îmâ etmektedir. Bununla beraber, bütün bunlar yalnızca Hakk'ın kendi Bilinc'inde vuku bulmaktadırlar. Bu durumda O ancak kendi için O'dur (= Hû'dur); başka herhangi bir şey için O (=Hû) değildir. Hakk'ın Bilinci hâlâ Gayb Âlemi'dir.

İkinci tecellî biçimi olan ***tecellî-i şehâdet*** bundan farklıdır. Bu, İlâhî Bilinc'in içeriğini oluşturan a'yân-ı sâbitelerin imkân hâlinden zâhirî "gerçeklik" âlemine çıkmaları olayına işâret etmekte, yâni a'yân-ı sâbitelerin somut sûretler hâlinde kuvveden fiile çıkmalarına delâlet etmektedir. İlkinden farklı olarak bu ikinci türden tecellîyi İbn Arabî ***"kutsal feyiz"*** (*feyz-i*

[101] Fusûs, s. 145-16/120-121/186/**III**-8 ve 9.
[102] Bu da, feyz (= emanasyon, zuhur, südûr) kelimesinin burada nev-eflâtunî (yeni-plâtoncu) anlamda alınmaması gerektiğini göstermektedir.
[103] Fusûs, s. 146/121/186/**III**-8 ve 9.

mukaddes) diye isimlendirmektedir. Ve böylece gerçekleşen Varlık âlemi de hislere hitâb eden âlemi, yâni ***âlem-i şehâdet***'i meydana getirir.

İnsanın "nefsini bilerek Rabb'ini bilmesi"nin ikinci hâli için bu kadar açıklama yeterlidir. Şimdi de yukarıda tefrik edilmiş olan üç mertebeden üçüncü ve sonuncusuna geliyoruz.

İşe, önce, bu üçüncü mertebe hakkında İbn Arabî'nin kısa bir tasvîrini vererek başlayalım[104].

> Bu iki mertebeden sonra artık nihaî zuhur gelir. Bu zuhurda bizim kendi sûretlerimiz O'nda (*yâni Hakk'da*) öyle bir şekilde görünür ki bütün hepimiz biribirimize Hakk'da ifşâ olmuş oluruz. Burada hepimiz yekdiğerimizi tanırız ve aynı zamanda da biribirimizden farklı oluruz.

Biraz muammâ gibi görünen bu paragrafın anlamını şu şekilde iyice anlaşılabilir kılmak mümkündür. Bu mânevî mertebeye erişmiş olan kimselerin gözünde olağanüstü güzellikte bir sahne belirir. Böyle bir kimse mevcûd olan her şeyi hem Hakk'ın aynasında göründüğü gibi ve hem de biri diğerine göründüğü gibi görür. Bu şeyler öyle bir tarzda biribirlerinin içine akar ve nüfûz ederler ki her biri şahsî ferdîyetini korumasına rağmen bunlar biribirlerine şeffaf hâle gelirler. İşte bu, ***keşif*** denilen mânevî tecrübedir. Bu hâli yaşayan ise "keşfe mazhar olmuştur".

Bununla ilgili olarak Kāşânî'nin keşfi iki kısma ayırdığına da işâret edelim[105].

> İlk "keşif", ***"Hakk'da fenâ"*** mertebesinde vâkî olur. Bu mertebede gören ile görülen tek başına Hakk'dır. Buna ***cem*** hâli de denir. İkinci keşif ise "fenâ"dan sonra gelen ***"bekā"***dır. Bu mertebede, yaratılmışların (*mahlûkatın*) sûretleri zâhir olur; bunlar kendilerini biribirlerine Hakk'da izhâr ederler. Şu hâlde Hakk burada yaratılmışlar için bir ayna rolü oynamaktadır. Ve ***Vâhid*** olan varlık da eşyânın sayısız sûretleri aracılığıyla kendini çeşitlendirmektedir. (*Aynanın*) gerçekliği Hakk olup (*Hakk'da zâhir olan*) sûretler de mahlûkattır. Bu hâlin tadılması esnâsında mahlûkat biribirini tanır ve bilir ise de gene de her biri diğerlerinden ayrı kalır.

Kāşânî, ikinci "keşif" dediği olayla gözleri açılanlardan bâzılarının ***kemâl*** mertebesine eriştiklerini ifâde ederek sözüne devâm etmektedir. Bunlar "mahlûkatın Hakk'dan müşâhedesi gözlerini perdelememiş ve Hakk'ın gerçek Vâhidiyyet'inin (*birliğinin*) sînesinde mahlûk olan Kesret'i (ç*okluğu*) tanıyıp teslim etmiş olanlardır". Bunlar ***İlâhî Celâl***'in gözlerini ***İlâhî Cemâl***'den, ve ***İlâhî Cemâl***'in de gözlerini ***İlâhî Celâl***'den perdelemediği kâmil insanlardır (*ehl-i kemâl*'dir). İlk keşfin sırf bir ***Cemâl*** hâli yaşantısı olmasına karşılık ikincisinin daha çok bir ***Celâl*** hâli yaşantısı olması ve, bu sebepten ötürü her iki hâlde de, keşif ehlinin yalnızca beriki ya da öteki üzerinde durarak özellikle birinin ön plâna çıkarması tehlikesinin mevcûd olması dolayısıyla Kāşânî'nin yorumunda bu son nokta üzerinde özel bir ısrarla durulmaktadır.

> İlk "keşif" yalnızca Cemâl'i izhâr eder. Bu hâli yaşayan Cemâl'den başka bir şey müşâhede etmez...Böylelikle de Cemâl ona perde olur ve Celâl'i göremez.

---

[104] Fusûs, s. 74/82/89/**II**-58.
[105] Kāşânî, Şerh, s. 74-75.

Buna karşılık ikinci keşfe mazhar olanlar arasında da Celâl ile perdelenmiş olup da Cemâl'i göremeyenler de vardır. Bu mertebede bunlar, durumu, Hakk'dan farklı olan mahlûkat açısından tahayyül ve temsil etme eğilimine sâhiptirler. Ve bundan dolayı da mahlûkatın müşâhedesi onlara Hakk'ın müşâhedesini perdeler.

Aynı durum İbn Arabî tarafından farklı bir biçimde şu veciz ifâde ile tasvîr edilmektedir[106].

Bizden (*yâni kemâl ehli kimselerden*) bir zümre, bizim hakkımızdaki[107] (*yâni mahlûkat hakkındaki*) bu (*yüce*) bilginin ancak Hakk'da vuku bulduğunun farkındadır. Fakat bizden başka bir zümre (*yâni tam kemâle erememiş olanlar*) ise bizim hakkımızdaki bu bilginin vuku bulduğu Hazret'in (*yâni ontolojik mertebenin*) gerçek mâhiyetinin farkında değildirler. Câhillerden olmakdan Allāh'a sığınırım.

Sonuç olarak, İbn Arabî tarafından ***"Nefsini bilen Rabb'ini bilir"*** hadîsine verilmiş olan yorumu özetleyelim.

İbn Arabî yorumuna, insanın nefsinin bilinmesinin Rabb'inin bilinmesi için mutlak sûrette gerekli şart olduğunu ve insanın Rabb'i hakkındaki bilgisinin ise ancak kendi nefsi hakkındaki bilgiden elde edilebileceğini vurgulayarak başlamaktadır.

Burada önemli olan, İbn Arabî'nin terminolojisindeki ***Rabb*** kelimesinin, kendini belirli bir İsim aracılığıyla izhâr eden Hakk anlamında olmasıdır. Bu, her türlü kayıttan ve bağıntıdan münezzeh olan ***Zât***'a delâlet etmemektedir. Şu hâlde "***Nefsini bilen Rabb'ini bilir***" hükmü, hiçbir şekilde, insanın nefsini bilmesinin Hakk'ı Zât'ıyla bilmesini de mümkün kılacağını telkin etmez. Ne yaparsa yapsın ve keşfi de ne kadar yüksek olursa olsun insanın bilgisi asla Rabb'dan öteye geçemez. İşte bu da insan bilgisinin trajik sınırlılığına işâret etmektedir.

Fakat buna karşılık, insanın aynı bilgisi, Hakk'ı bilmek çabası içinde şaşılacak derecede geniş bir alanı kaplayabilecek niteliktedir. Zîrâ ***Zâhir*** ismiyle ***Hakk,*** eninde sonunda, faaliyetinin son mertebesinde içinde yaşadığımız âlemden başka bir şey değildir. Ve "(bu) âlemin her bir kısmı" da âlemin kendi ontolojik temeline, yâni Rab'bına işâret eden bir delîldir[108]. Bundan başka insan, âlemin bütün cüzleri arasında en mükemmel olanıdır. Âlemin bu en mükemmel cüzü eğer nefsini bilmesi ya da kendi bilinçliliği aracılığıyla kendini bilecek olursa, hiç kuşkusuz mümkün olan en yüksek sınıra kadar, yâni âlemde kendini izhâr ettiği kadar Hakk'ı bilmeğe de muktedîr olacaktır[109].

Bununla beraber, ortada hâlâ hayâtî bir soru kalmaktadır: Acaba insan nefsini böylesine derinliğine bilip tanımağa gerçekten de kādir midir? Bununla beraber, bu izâfî bir sorudur. Eğer "nefsini bilmek" en kesin anlamında alınacak olursa bunun cevabı olumsuz olacaktır; ama eğer bu daha gevşek bir anlamda telâkki edilecek olursa, bu soruya olumlu cevap vermek gerekir. İbn Arabî'nin dediği gibi: "Sen Evet de desen, Hayır da desen haklısın".

* * *

---

[106] Fusûs, s. 74/82/89-90/**II**-59.

[107] "Bizim hakkımızdaki bu yüce bilgi" deyimi, daha yukarıda zikredilmiş bulunan, ve her biri kendi tek olan ferdiyetini muhafaza etmekle berâber biribirlerinin içine nüfûz eden bütün mevcûdat ile ilgili o olağanüstü sahneye işâret etmektedir.

[108] Fusûs, s. 267/215.

[109] Bk. Afîfî, Fusûs Şerhi, s.325.

IV. BÖLÜM

BÂTIN OLAN ALLĀH VE ZÂHİR OLAN ALLĀH

Bundan önceki bölümlerin aydınlığa çıkarmış olduğu hususları kısaca şöyle özetle mek mümkündür:

1. Hakk'ın bâtınî ve zâhirî olmak üzere biribirine zıt (*gibi görünen*) iki vechesi vardır.
2. Bâtınî vechesiyle Hakk, sırrı en yüce mertebeden keşif ehline dahi perdeli kalan ezelî ve ebedî bir Gayb ve Karanlık'dır.
3. Hak, beşerin bilgi alanına, ancak zâhirî vechesiyle o da Allāh ve Rabb sûretlerinde girmektedir.
4. Bu iki veche arasında, haklarında "haklı olarak, hem var oldukları ve hem de var olmadıkları söylenebilecek" olan nesnelerin mevcûd olduğu özel bir bölge, yâni a'yân-ı sâbiteler âlemi bulunmaktadır.

Bu özet, "varlık bilgisi" (*ontoloji*) açısından, İbn Arabî'nin dünyâ görüşünün ana temel yapısını takdîm etmektedir.

Hakk'ın gaybî vechesinin bir bilginin ya da bir tasvîrin konusu olamamasından dolayı bu kitabın bütün geri kalan kısmında da, tabiîdir ki, daha çok O'nun zâhirî vechesi ile yukarıda sözü edilen bu "ara bölge" incelenecektir. İnsânın idrâkinin çok ya da az nüfûz edebildiği bu alanları incelemeye başlamadan önce, Hakk'ın bâtınî ve zâhirî vecheleri arasındaki bu köklü zıddiyeti (*karşıtlığı*) yeni bir bakış açısından tahlîlî olarak mütâlâa etmemiz gerekir. Bu tahlîl, aynı zamanda, İbn Arabî'nin düşüncesinin önemli bir safhasını ortaya koyacaktır.

Bu yeni bakış açısına göre İbn Arabî bu bâtınî ve zâhirî vechelere sırasıyla ***tenzîh*** ve ***teşbîh*** demektedir. Bunlar geleneksel islâmî Kelâm İlmi (*Teoloji*) terimleri arasından seçilmiş olan iki ***anahtar-kavram***'dır. Her iki terim de, daha başlangıcındanberi, Kelâm İlminde olağanüstü önemli bir rol oynamışlardır. Etimolojik anlamıyla "herhangi bir şeyi, bir nesneyi bulaşıcı, pis şeylerden uzak tutmak, arıtmak" anlamına gelen "nezzehe" fiilinden türetilmiş olan tenzîh kelimesi Kelâm İlminde "Allāh'ın bütün eksikliklerden kesinlikle ârî olduğunu beyân ve telâkki etme" anlamında kullanılmaktadır. Eksiklikler ise, bu kapsamda, en cüzî mertebede bile olsa beşerinkini andıran bütün nitelikler ve cismânî bir varlık olarak bize beşeri hatırlatan bütün sıfatlar anlamındadır.

Bu anlamda tenzîh Allāh'ın yaratılmış olan herhangi bir şeyle mukāyese edilmesinin temelde ve kesinlikle mümkün olmadığının, O'nun Varlığının yaratılmışlara ait bütün niteliklerin üstünde oluşunun bir beyânıdır. Kısacası ilâhî erişilmezliğin, aşkınlığın bir beyânıdır. Ve zâten görmüş olduğumuz gibi, bizâtihî Mutlak olan Hakk da kendine yaklaşmağa yönelik bütün beşerî çabaları boşa çıkaran ve hangi şekliyle olursa olsun beşerin kavrayışını hayal kırıklığına uğratan bir Gayb (*Bilinmeyen*) olduğundan sağduyunun da doğal olarak ***tenzîh***'e eğilimi vardır. Bu, bilinmeyen ve bilinemez olan Hakk'ın huzûrunda beşer aklının doğal bir tutumudur.

Buna karşıt olarak "bir şeyi başka bir şeye benzer kılmak ya da telâkki etmek" anlamına gelen "şebbehe" fiilinden türetilmiş olan ***teşbîh*** kelimesi de Kelâm İlminde "Allāh'ı yaratılmış şeylere benzetmek" anlamında kullanılmaktadır. Daha somut olarak ifâde edilecek olursa bu, "Allāh'ın ellerinin, ayaklarının, v.s... bulunduğunu" îmâ eden Kur'ân ifâdelerine daya-

narak Allāh'a cismânî ve beşerî nitelikler yakıştıranlar tarafından gerçek diye iddia olunan teolojik bir beyândır. Bunun sonu da oldukça doğal bir biçimde çiğ bir ***antropomorfizm***, yâni Allāh'ın doğrudan doğruya beşere benzediğini iddia etmektir.

Geleneksel Kelâm İlminde bu iki tutum, radikal bir biçimde taban tabana zıt olup aslā beraberce bir uyum içinde bulunamazlar. Böylece insân ya ***münezzih*** olur (*yâni **tenzîh** tarafını tutar*), ya da ***müşebbih*** olur (*yâni **teşbîh** tarafını tutarak meselâ Allāh'ın "gözleriyle gördüğünü", kulaklarıyla işittiğini, diliyle konuştuğunu"... söyler*).

İbn Arabî bu terimleri oldukça orijinal bir biçimde anlamaktadır. Bununla beraber bu terimlerin, teolojik kapsamda haiz oldukları anlamlarla hâlâ da belirli bir bağlantısı bulunmasının önüne geçilememektedir. Kısacası, İbn Arabî'nin terminolojisinde ***tenzîh*** Hakk'ın "mutlaklık" (***itlâk***) vechesine ve ***teşbîh*** de "sınırlılık" (***takayyüd***) vechesine işâret etmektedir[110]. Bu anlamda bunların her ikisi de biribiriyle uyumlu ve biribirlerinin tamamlayıcısı durumundadırlar; ve en isâbetli tutum da bizim bunların her ikisini de eşit mertebede beyân etmemizdir. İşte bu, bu sorunun en can alıcı noktası olup bu bölümün geri kalan kısmı da bunun hakkında tam bir açıklama takdîm etmeyi hedef almıştır.

İbn Arabî zaman bakımından Hazret-i Muhammed'den önce gelen bütün peygamberler arasında Nûh'u, tenzîh tutumunun temsilcisi olarak göstermektedir. Ve Fusûs'unda Nûh ile ilgili bölüme de İbn Arabî, oldukça anlamlı bir biçimde, "Nûh'un şahsında cem ettiği ***Hikmet-i Subbûhiyye***"[111] başlığını vermiştir.

Kur'ân'a göre Nûh inatçı ve şiddetli bir putperestliğin tam anlamıyla egemen olduğu bir devirde yaşarken putların hiçbir değerleri olmadığını beyân etmiş ve açıkça ***Tek Olan Allāh***'a ibâdeti savunmuştu. Başka bir deyimle Nûh, bütün ömrü boyunca, tenzîh ilkesine sıkı sıkıya sarılmıştı. İbn Arabî'nin görüşüne göre Nûh'un yaşadığı devirde kendi kavmi içinde putperestlik öylesine şahlanmış, azgınlaşmıştı ki kavmini, ancak saf ve aşırı bir tenzîhe sürekli bir biçimde teşvik etmek yoluyla, gerçek îmana döndürmek mümkün olabilirdi.

Bununla beraber, bu tarihî mülâhazalar göz ardı edilirse, Allāh'a karşı insânın bir tutumunu belirtmek açısından tenzîh kesinlikle tek yanlıdır. Yalnızca tenzîhe dayanan herhangi bir dinî inanç dâima kusurlu ve noksan olmağa mahkûmdur. Zîrâ Allāh'ı bu denli "arıtmak" ve O'nu yaratılmış nesnelerle hiçbir alış-verişi olmayan bir duruma indirgemek aslında sonsuz geniş ve sonsuz derin olan İlâhî Varlığı sınırlandırmaktan başka bir şey değildir. İbn Arabî'nin de dediği gibi tenzîh "hakîkata vâkıf kimselerin nezdinde, Allāh'ı sınırlandırıp kayıtlandırmaktan başka bir şey değildir"[112]. Bu beyânı Kāşânî şu şekilde açıklamaktadır[113]:

> Tenzîh Hakk'ı bütün hâdis ve maddî şeylerden, yâni tenzîhe izin vermeyen her maddî şeyden, ayırmak demektir. Fakat, başka herhangi bir şeyden ayrılan her şey ancak berikinin niteliğiyle (sıfatıyla) uyuşmayan bir sıfat aracılığıyla ayrılabilir. Şu Hâlde böyle bir şey (yâni diğerlerinden farklı olan bir şey) ister istemez bir sıfatla belirlenmek ve dolayısıyla da bir kayıtla kayıtlanmak zorundadır. Bu anlamdaki her tenzîh kayıt altına girmekten başka bir şey değildir.
>
> Burada beyân edilen meselenin rûhu şudur. Allāh'ı "arıtan" yâni tenzîh eden kimse O'nu bütün cismânî sıfatlardan arıtmakta ama aynı işlem dolayısıyla da (farkına bile varmadan) O'nu gayrı maddî, mânevî varlıklara teşbîh etmiş olmaktadır. Pekiyi, O'nun kayıttan

---

110 Bk. Afîfî, Fusûs Şerhi, s.33; Mystical Philosophy..., s. 19-20.

111 "Subbûhiye" sıfatı yaklaşık olarak "çok tesbih edilen (anılan), "Sübhân" anlamına gelen İlâhî İsimler'den ***Subbûh*** ya da ***Sabbûh***'dan türetilmiştir. "Sabbehe" fiili ise, noksanlık ifâde eden sıfatlardan ârî bilerek Allāh'ı Sübhânallāh diye anmak anlamındadır.

112 Fusûs, s. 45/68/51/**I**-258.

113 Fusûs, s. 45.

da tenzîh edenin hâli acaba ne olur? Bu hâlde bile o kimse Allāh'ı kayıtsız olmak ile (ıtlâk ile) gene de kayıt altına almış olur. Hâlbuki Allāh hem kayıtlarla bağlı olmanın da kayıttan âzâde olmanın da (takyidât'ın da ıtlâk'ın da) zincirlerinden berîdir (arınmıştır, münezzehtir). O mutlak biçimde ***Mutlak***'dır, ***Hakk'***dır; O, ne bunların biriyle kayıt altındadır ve ne de bunlardan birini dışlamaktadır.

İbn Arabî, iddialı bir biçimde, "en uçtaki şekliyle tenzîhi destekleyip uygulayan kimse ya câhilin biridir ya da Allāh'a karşı edeble nasıl hareket edilmesi gerektiğini bilmeyen (sâhib-i sû-i edeb) kimsenin tekidir" demektedir.

İbn Arabî, "câhil" ile kimleri kastettiği hakkında bir açıklama vermemektedir. Bazı yorumcular, ve meselâ Bâlî Efendi[114], bu kelimenin İslâm Filozoflarını ve onları körükörüne izleyenleri kastetmekte olduğu kanısındadırlar. Bâlî Efendi'nin dediğine göre bu kimseler "Şeriat'a inanmayıp da kendi teorileri uyarınca, Allāh'ı, kendine lâyık gördüğü bütün sıfatlardan tenzîh etmeğe cüret edenlerdir".

"Edeble nasıl hareket edilmesi gerektiğini bilmeyen"lerin kimler olduğu hakkında ise İbn Arabî, bunların "Şeriat'a inananlar (yâni Müslümanlar) olup, Allāh'ı tenzîh edip de bu tenzîhin ötesine geçemeyenler" oldukları düşüncesindedir. Bunların, "Allāh'a ve Resûllere, farkında olmaksızın, yalancılık isnad etmelerinden ötürü" edeb dışı davranmakta oldukları ifâde olunmaktadır. Bununla, herhâlde, Allāh'ın Zât'ındaki Sıfatları reddetmekle meşhur Mu'tezile kelâmcıları[115] îmâ edilmektedir. Bunlar, mümin olmakla beraber, pervâsızca kendi akıllarının gücüyle sürüklenerek bu en uç sonuca ulaşmış, ve gerek Kur'ân'da gerekse Hadîsler'de o kadar açık bir tarzda ifâde edilmiş olmasına rağmen ***teşbîh*** vechesini tümüyle ihmâl etmiş olanlardır.

Şimdi yarıda kalmış olan Nûh kıssasına dönelim. Nûh'un temsil ettiği tenzîh tarzı ***Akl***'a has bir tutumdur. Kāşânî buna "akıl aracılığıyla tenzîh" (*tenzîh-i aklî*) demektedir. Akıl, kendi tabîatının gereği olarak, Hakk'ın hislere hitâb eden bir sûrete bürünerek görünmesini kabûl etmeyi reddeder. Fakat böyle yaparken de gâyet önemli bir noktayı da görmezlikten gelmiş olur. O şudur ki, biraz yukarıda görmüş olduğumuz vechile, Hakk'ı bütün hislere hitâb eden sûretlerden tenzîh etmek O'nu yalnızca kayıt altına almak demek değil fakat aynı zamanda aklın o kadar nefret etmekte olduğu bir nevi teşbîh içine düşürmek de demektir.

İbn Arabî'nin : "(*Hakk'ın*) göze (*hissî bir sûrette*) göründüğü her sefer Akıl (*bu hayâli*), uygulamakdan hiç usanmadığı mantıkî muhakeme aracılığıyla defeder" meâlindeki bir mısraını yorumlarken, Kāşânî şu düşünceyi öne sürmektedir[116]:

> Bu mısraın anlamı şudur: (*Hakk*) her ne zaman hislere hitâb eden bir sûrette tecellî ederse etsin Akıl bunu mantıkî muhakeme yoluyla reddeder. Fakat bu (*hislere hitâb eden olayın*) aslında (*kendine göre ve*) hissî âlem düzeyinde olduğu kadar, bir de bizâtihî[117] bir gerçekliği vardır. (*Ama*) Akıl O"nu hislere hitâb edici bir nesne olmaktan tenzîh eder, çünkü aksi hâlde (*Hakk'ın*) belirli bir yerde ve doğrultuda bulunması gerekirdi. Akıl Hakk'ın bu türden kayıtların üstünde olduğuna hükmeder. Ammâ velâkin Hakk (*Aklın*)

[114] Fusûs Şerhi, s.47. Bâlî Efendinin şerhi de Fusûs'un bu eserde yararlandığımız aynı Kahire baskısında yer almaktadır.
[115] Bk. Afîfî, Fusûs Şerhi, s.12
[116] Kāşânî, Fusûs Şerhi, s.88
[117] Yâni hissî bir olay olarak değil de Hakk'ın tecellîsinin hakikî bir şekli olarak gerçekliği içinde. (Çevirenin notu).

> kendisini tenzîh ettiği şeyden münezzeh olduğu gibi böyle bir tenzîhden de münezzehtir! Zîrâ O'nu bu şekilde tenzîh etmek aslında O'nu mânevî varlıklara benzeterek mutlaklığını sınırlandırmak demektir. Akıl böylece Hakk'ı belirli (*taayyün etmiş*) bir şey derekesine düşürmektedir.

Nûh'un temsil ettiği bu tür tenzîhin yâni "Akıl yoluyla tenzîh"in yanısıra İbn Arabî bir başka türden tenzîh daha kabûl etmektedir. Bu da "mânevî zevk yoluyla tenzîh" (*tenzîh-i zevkî*) olup yukarıda adı geçmiş olan İdrîs Peygamber tarafından temsil edilmektedir.

Bu iki çeşit tenzîh iki İlâhî İsme tekabül etmektedir. Bunlardan biri bu bölümün başında sözü edilmiş olan ***Subbûh***, diğeri ise ***Kuddûs***'dur[118]. Nûh'un temsil ettiği tenzîh Hakk'ı her türlü şerikden ve noksanlığı gerektiren sıfatlardan münezzeh kılmaktadır. Buna karşılık ikincisi, bu türden tenzîhden fazla olarak, Hakk'ı bir de (*mümkün şeylerin erişebildikleri en yüksek kemâl mertebelerini kapsayan*) Mümkînât'ın bütün özelliklerinden de, maddîyatla olan bütün ilgilerden de ve Hakk hakkında hayâl edilebilecek ve düşünülebilecek herhangi belirli bir nitelikden de tenzîh etmektedir[119].

Bu ikinci türden tenzîh, Hakk'a en yüksek dereceden erişilmezliği atfeden en uçtaki tecrîd mertebesini temsil etmektedir. İbn Arabî'ye göre İdrîs Peygamber böyle bir tenzîhin tam bir timsâliydi. İdrîs'in mitolojik şahsiyetini bu türden tenzîhin bir sembolü olarak tasvir eden Kāşânî şöyle demektedir:

> İdrîs kendini tecridde[120] ve "ruhlaştırmada" (*teverrih'de*) öylesine ileri gitti ki sonunda kendisi de sırf rûhdan ibâret kaldı. Böylece vücûdunu terk ederek meleklere karıştı, gök kürelerindeki ruhânî varlıklarla birleşti ve Kudsiyyet âlemine yükseldi. Bu sûretle de tabîatın doğal seyrini aşmış oldu.

Kāşânî, bunun zıddı olarak, Nûh'un dünyâda beşerî arzuları olan alelâde basit bir insân gibi yaşadığını, evlenip çoluk çocuk sâhibi olduğunu söylemektedir. Fakat İdrîs'in kendisi saf rûh olmuştu.

> Ondan bütün arzular uzaklaştı; tabîatı ruhlaştı; vücûdunun doğal özellikleri yerine rûhânî özellikler yerleşti. Sürekli izlediği mânevî disiplin tabîatını tümüyle değiştirip onu bir ***akl-ı mücerred***'e dönüştürdü. Ve böylece de dördüncü semâda yüce bir makama yükseltildi.

Daha az bir mitolojik ifâde tarzıyla bunun, Nûh'un tenzîhinin, bütün kendi cismânî kayıtlarıyla yaşayan alelâde bir insânın Aklının icrâ ettiği tenzîh olmasına karşılık, İdrîs'inkinin cismânî şartlara bağlı olmadan mevcûd olan saf Aklın icrâ ettiği tenzîh olmasını gerektirdiği anlaşılmaktadır.

İdrîs örneğinde Akıl, böylece, vücûd bağından tümüyle kurtulmuş bir tarzda insânın doğal mantıkî düşünce melekesi olarak değil de bir nevi mistik sezgi olarak iş görmektedir. İşte bunun içindir ki onun faaliyetine ***tenzîh-i zevkî*** adı verilmektedir. Fakat bu, aslında gene de Akıl'ın faaliyetidir. Ve bu anlamda tenzîh de, her iki şekilde de, İbn Arabî'nin görüşüne göre tek yanlı ve eksiktir. Bu, ancak teşbîh ile birleştirildiğinde insânın Hakk'a karşı takınması ge-

[118] İbn Arabî Nûh'daki hikmeti "Hikmet-i Subbûhiyye" ve İdrîs'deki hikmeti de "Hikmet-i Kuddûsiyye" diye isimlendirmektedir. Fusûs, s. 60/75.

[119] Bk. Kāşânî, s.60.

[120] a.g.e. s.60.

reken doğru ve isâbetli tutum olur. Bunun sebebi de, yukarıda çoğu kere işâret edilmiş olduğu vechile Hakk'ın kendisinin yalnızca mutlak bir Münezzeh değil, aynı zamanda kendini âleme "İzhâr-Eden" de olduğudur.

> Hakk'ın her mahlûkda kendini gösterdiği bir vechesi vardır. Şu hâlde O, idrâki mümkün olan her şeyde kendini açıkça belli eden ***Zâhir***'dir. Buna karşılık O aynı zamanda da, âlemin "Zâhir"[121] isminin tecellîsi olarak O'nun Sûreti ve Hüviyeti olduğunu bilenlerin aklı hâriç olmak üzere, kendini her akıldan silen "Bâtın"dır da.

> Bu pasaj daha açık bir tarzda Kāşânî taratından şöyle ifâde edilmiştir:

> Hakk her mahlûkta (*yaratılmışta*) bu mahlûkun istidâdına uygun olarak görünür. Bu kapsamda O, ferdî aklın istidâdı uyarınca idrâki mümkün olan her şeyde kendini gösteren Zahir'dir. Ve bu da (*yâni her aklın özel istidâdı da*) O'nun sınırıdır....
>
> Fakat Hakk kezâ Bâtın'dır da; (*ve bu kapsamda O*) akıl için, kendi istidâdının koyduğu sınırın ötesinde asla erişilebilir değildir. Eğer akıl, düşünce aracılığıyla kendi doğal sınırının ötesine gitmek isterse, yâni aklın kendisinin idrâkinden nelerin silinmiş olduğunu anlamak isterse, kalp de yolunu şaşırır. Bundan gerçek ârifler müstesnâ olup onların idrâkine sınır yoktur. Bunlar Allāh'ın cevherini düşünce ve tefekkür yoluyla değil fakat Allāh tarafından anlayanlardır. Bunların idrâki için hiçbir şey bâtın (yâni saklı) değildir. Ve bunlar, âlemin Hakk'ın Sûreti ya da Hüviyyeti olduğunu, yâni bunun kendisini görünürde Zâhir ismiyle gösteren bâtınî gerçeği olduğunun kendisini görünürde Zâhir ismiyle gösteren bâtınî gerçeği olduğunu bilirler. Zîrâ İlâhî Hakîkat, mutlaklığı açısından, asla bir "O-luk" olamaz. Kur'ân'da "O Allāh'dır, Tek'dir" (*HuvAllāhu Ahad*) sözlerinde örneği görüldüğü gibi, "mutlaklığın" bizâtihî bir kayıt olması hâlinin getirdiği bir kayıt koyma ise istisnaî bir hâldir.
>
> İlâhî Hakîkat olarak İlâhî Hakîkat'e gelince bu, her ne kadar İlâhî İsimlerin koydukları kayıtlarla (*bilkuvve*) kayıtlanmışsa da, her türlü kayıttan tamâ-miyle âzâdedir. (*Şu hâlde bilfiil bir Hüviyyet değildir*)[122].

Hak, yalnızca âlemdeki her şeyde bunun istidâdı uyarınca kendini izhâr etmez, fakat O aynı zamanda her şeyin "rûhu", "bâtını"dır da. Bu da Bâtın isminin anlamıdır. Ve İbn Arabî'nin ontolojik sisteminde de Hakk'ın herhangi bir şeyin "rûhunu" ya da bâtınını" oluşturması demek, Hakk'ın kendisini bu şeyin ayn'ında (*ya da zâtında, özünde, cevherinde*) izhâr etmesi anlamındadır. Bu, zahirî tecellîden bir gömlek aşağıda bir tecellî türüdür. Şu hâlde Hakk, bu görünüşe göre, kendini hem zâhiren ve hem de bâtınen izhâr eder.

> Hakk zâhiren görünen her şeyin, bâtınen, "rûhu"dur. Bu anlama göre O, Bâtın Olan'dır. Ve O'nun, âlemin doğal sûretlerine olan nisbeti bedeni idâre eden rûhun bedenin sûretine olan nisbeti gibidir[123].

---

[121] Fusûs, s. 46/68/52/**I**-261.

[122] Kāşânî, Fusûs Şerhi, s. 46-47.

[123] Fusûs, s.47/68/52/**I**-261. İbn Arabî bu fırsattan yararlanarak Hakk'ın yalnızca mutlaklığı bakımından değil fakat tecellî vechesi bakımından da târife sığmayacağını belirtmektedir. Hakk'ı bizâtihî târif etmenin imkânsızlığı II. Bölüm'de bütün genişliğiyle açıklanmıştı. Fakat Hakk tecellî vechesi bakımından da târif olunamaz çünkü henüz görmüş olduğumuz üzere bu vechesi bakımından Hakk ister zâhirî ister bâtınî olsun her şeydir; ve eğer biz de O'nu târif etmek istersek bu târifin o türlü ifâde edilmesi gerekir ki âlemdeki bütün eşyânın târiflerini kuşatabilsin. Lâkin eşyâ adet itibâriyle sayısız olduğundan böyle bir târif asla verilemez.

Bu vechesi bakımından Hakk kendisini bütün eşyâda izhâr eder ve bu anlamda da eşyâ Hakk'ın sayısız "sınırlı" sûretleri olur. Fakat eğer bizim bununla gözümüz kamaşır da yalnızca teşbîh üzerinde durursak, tıpkı yalnızca tenzîhe başvurduğumuz zamanki gibi, gene aynı tek yanlı olmak hatâsına düşmüş oluruz. "Hakk'ı teşbîh eden kimse de O'nu, sırf tenzîh eden gibi, tahdit ederek kayıtlandırmış olduğu için Hakk'ı bilemez[124]. Kāşânî'nin dediği gibi[125]:

> Hakk'ı teşbîh eden bir kimse O'nu belirli bir sûretle sınırlandırmış olur; ve sâbit bir sûret içinde tahdit edilmiş olan herhangi bir şey de bir mahlûkdan başka bir şey değildir. Buradan da görmekteyiz ki bu tahdit edici sınırların (*yâni eşyânın*) bütünü, her ne kadar Hakk'dan gayrı değilse de, gene de bizâtihî Hakk değildir. Bunun sebebi de ferdî bütün sûretlerde kendini izhâr eden ***Vâhid***'in bütün bu sûretlerin bir araya gelmesinden farklı bir şey olmasıdır.

Ancak ***tenzîh*** ile ***teşbîh***'i birleştirebilene ***ârif-i billâh*** (*yâni Hakk'ı tam doğru olarak bilen*) denebilir. Bununla beraber, İbn Arabî bu durumu bir şarta bağlamaktadır; o da tenzîh ile teşbîhin bu birleştirilmesini (*tevhîdini*) ancak genel ve belirsiz bir şekilde olmak üzere yapmağa çalışmaktır. Zîrâ bunu başka türlü yapmak imkânsızdır. Şu hâlde "ârif" bile Hakk'ı ancak genel bir şekilde bilir ve O'nun somut ayrıntıları da ona tamaâmiyle meçhûl kalır. Eğer insânın kendini nasıl bildiği düşünülecek olursa bu husus kolaylıkla anlaşılır. İnsân kendi hakkında bilgiye sâhip olsa bile, kendini gene ancak genel bir tarzda bilir; hiçbir şeyi gözardı etmeksizin kendinin bütün ayrıntılarını kuşatabilecek bir tarzda kendi hakkında şumûllü bir bilgiye sâhip olması mümkün değildir. Benzer şekilde, kimse, âlemin bütün somut ayrıntısını toplayan gerçek bir bilgiye sâhip olamaz; fakat zâten Hakk'ın tecellîsinin vuku bulduğu yerler de bütün bu sûretlerdir. ***Şu hâlde teşbîh zorunlu olarak geniş ve genel bir sûrette*** (*icmâlen*) ***olmalı; ve aslā somut ve belirli bir sûrette*** (*tafsîlen*) ***vuku bulmamalıdır***[126]**.**

Hakk'ın kendini her şeyde, yâni dışımızda ve içimizde mevcûd olan her şeyde izhâr etmesine İbn Arabî Kur'ân'dan bir âyeti delîl göstererek şu mütâlâada bulunmaktadır[127].

> Allāh (*Kur'ân'da*): "Yakında âyetlerimizi[128] onlara âfakta ve nefislerinde göstereceğiz tâ ki onlarca da anlaşılmış olsun ki O gerçekten de Hakk'dır" (XLI/53) demektedir. Burada "âfak (*ufuklar*) daki âyetlerimiz"den maksat nefsinin dışında mevcûd olan[129] her şeydir. Nefsin ile de senin ayn'ına[130] (*seni sen kılan zâtî cevherine*) işâret edilmektedir. Ve "O gerçekten de Hakk'dır" cümlesi de senin Hakk'ın sûreti ve Hakk'ın da senin rûhun olduğu anlamındadır. Şu hâlde senin Hakk'a olan münâsebetin tıpkı cisminin nefsine olan münâsebeti gibidir.

Bütün bunların sonucu yukarıda sözü edilmiş olan görüş açısıdır; yâni bu konuda izlenecek olan yegâne doğru yolun ***tenzîh*** ve ***teşbîh***'i birleştirmek olduğunu savunan görüştür. İn-

---

[124] Fusus, s. 47/69/53.
[125] Kāşânî, Fusûs erhi, s.47.
[126] Fusûs, s.47/69/53/**I**-265.
[127] Fusûs, s. 48/69/54/**I**-266.
[128] "Âyetlerimiz" yâni (Kāşânî'ye göre) "Sıfatlarımız".
[129] (Kāşânî'ye göre) "taayyünleri (yâni Hakk'ın taayyünleri olarak kavranabilecek özellikleri) bakımından senin taayyününden farklı olan". Bunun anlamı şudur: her ne kadar asıl bakımından dış âlemdeki eşyâ ile nefsin arasında bır tefrik yapmak gerekli değilse de "nefsinin dışında mevcûd olan şey"in, yâni dış âlemdeki eşyâya has taayyün şekillerinin, "nefsine" yâni iç âleme has olan taayyün şeklinde farklı olmasında belirli bir gerçeklik payı vardır.
[130] Kāşânî'ye göre: "yâni Hakk'ın sıfatları aracılığıyla sende tecellî eden. Eğer o, bu tecellî için olmasaydı sen de âlemde mevcûd olmazdın.

sân, Hakk'ı idrâk edişinde, yalnızca teşbîhe başvurursa müşrikliğe düşmüş olur. Teşbîhi gözardı edip de kuvvetle tenzîhi yeğlerse, bu sefer de bütün yaratılmış âlemin ilâhî tabîatını inkâr etmiş olur. İlke kabûl edilmesi gereken en doğru tutum şudur: "Sen ne O'sun ve ne de O değilsin; ve sen O'nu mutlak bir sûrette kayıttan ârî ve fakat hem de her şeyin aslında, derûnî cevherinde kayıtlanmış olarak görürsün"[131]. Bir kere insân bu yüce zevke erişti miydi artık ya ***cem*** (*birleştirme*) ya da ***fark*** (*ayırma*) tutumunu takınmakta tamâmen hürdür[132]. Bu ***cem*** ve ***fark*** terimleriyle ilgili olarak Kāşânî şunları söylemektedir[133]:

> ***Cem*** makamında bulunmak yaratılmışları göz önünde tutmaksızın dikkati yalnızca Hakk'a yöneltmek demektir. Bu hakkāniyete uygun bir tutumdur, zîrâ Varlık ancak Hakk'a aittir ve her varlık da Hakk'ın kendisidir.
>
> ***Fark*** makamında bulunmak da, ***Vâhid***'in zâtî isimleri ve taayyünleri aracılığıyla ***Kesret*** (*çokluk*) olarak kendini izhâr etmesi bakımından, mahlûkatın Hakk'da müşâhede edilmesi demektir. Hakk'ın mahlûk kabîlinden taayyünâtı ve Hakk'ın Hüviyyetinin (*yâni derûnî tabîatının*) yaratılmış olan âlemin "şey olması" keyfiyetini de (*yâni somut taayyünâtını da*) ihâtası açısından, bu fark makamı da hakkāniyete uygundur.

Kāşânî tarafından bu türlü açıklandığı şekliyle "cem" ile "fark" arasındaki tefrik İbn Arabî'nin varlık bilgisinin (*ontolojisinin*) can alacak bir noktasıyla ilgili çok önemli bir husustur. Önceden de bilmekte olduğumuz vechile bu tefrik daha çok ***tenzîh*** ve ***teşbîh*** ile ifâde olunmaktadır. Şimdi ikisi arasındaki tefriki ve bağıntıyı daha ayrıntılı bir tarzda ve biraz da başka bir görüş açısından inceleyelim.

İbn Arabî "O'na benzer hiçbir şey yoktur; ***Semi'*** (*İşitici, İşiten*) ve ***Basîr*** (*Görücü, Gören*) O'dur" meâlindeki "Leyse ke misli-hi şey'an, ve hüve's-semi'u-l basîr" (XLII/11) Kur'ân âyetini ele alarak bunu orijinal bir şekilde yorumlamaktadır. Bu yorum, eğer Allāh'a karşı en isâbetli tutum içinde bulunmak istiyorsak, tenzîh ile teşbîhin tevhîd edilmeleri (*birleştirilmeleri*) gerektiği hususunu her bakımdan âşikâr kılmaktadır.

Şimdi bu âyet, dilbilgisi yönünden, farklı iki yoruma açık olup buradaki can alıcı nokta da "ke" (*gibi*), "misli" (*benzer*) ve "hi" (*O'na*) diye üç kelimeden oluşmuş olan "ke misli-hi" ibâresidir.

Bu üç kelimeden ilki olan "ke" (*gibi*) kelimesi sözdizimi (*nahiv*) bakımından ya (1) fazladan, yâni kendisi de benzerlik ya da eşitlik ifâde eden "misli" kelimesiyle olan terkibinde bizâtihî özel bir anlamı olmayan fazladan bir kelime olarak, ya da (2) böyle bir terkibde dahî bağımsız bir anlamı haiz olan bir kelime olarak yorumlanabilir.

Eğer (1) anlamını seçecek olursak âyetin ilk yarısı "O'na benzer hiçbir şey yoktur" anlamındadır, ve demek ki, burada, O'na benzer hiçbir şeyin "mevcûd olmaması" üzerinde ısrar edilmektedir. Yâni başka bir deyimle bu, ***tenzîh***'in en kuvvetli tarzda ilânıdır. Bu takdirde âyetin ikinci yarısı olan "ve Semi' ve Basîr olan O'dur" cümlesi de işitme ve görmenin insânî özellikler olması hasebiyle ***teşbîh***'in bir ifâdesi olarak anlaşılmalıdır. Şu hâlde bütün âyet ***tenzîh*** ile ***teşbîh***'in bir terkibi mesâbesindedir.

---

131 Fusûs, s. 49/70/56/**I**-274.
132 Fusûs, s. 98-99/93/119/**II**-161.
133 S.99.

Eğer ikinci şıkkı seçecek olursak âyetin yarısı "leyse misle misli-hi şey" ile aynı anlamı haiz olacaktır ki bu da "O'na benzer" bir şey önce zihnen tesis edilmekte ve sonra da O'na benzeyene "benzer" bir şeyin varlığı kesin bir biçimde reddolunmaktadır. O'na benzeyene "benzer" bir şeyin varlığı daha başından ifâde olunduğundan bu, ***teşbîh***'in ilânıdır. Ve bu takdirde de âyetin ikinci kısmını ***tenzîh***'in ilânı olarak yorumlamak gerekir. Böyle bir yoruma cevaz vardır, çünkü cümlenin başına özne olarak "hüve" yâni O zamirinin gelmesi ve bunu izleyerek ***Semi'*** (İşitici, İşiten) ve ***Basîr*** (Görücü, Gören) sıfatlarının da "el-" harf-i târifi ile belirlenmiş olması bakımından cümlenin yapısı bütün Varlık âlemindeki ***yegâne*** İşitici Olan'ın (*ya da İşiten'in*) ve ***yegâne*** Görücü Olan'ın (*ya da Gören'in*) O olduğunu gerektirmektedir[134].

İbn Arabî'nin aşağıdaki şu vecîz ifâdesi biraz önce verilmiş olan açıklamanın yardımıyla oldukça kolay anlaşılabilecektir[135]:

> Allāh, "leyse ke misli-hi şey" (*O'na benzer hiçbir şey yoktur*) demekle kendisini ***tenzîh*** etti ve "ve hüve-s semi'u-l basîr" (*İşiten ve Gören, ya da İşitici olan ve Görücü Olan, O'dur*) demekle de kendisini ***teşbîh*** etti. Allāh, aynı zamanda, "leyse ke misli-hi şey" demekle kendisini ***teşbîh*** etti ya da kendisinin iki vechesi bulunduğunu ilân etti; ve "ve hüve-s semi'u-l basîr" demekle de kendisini ***tenzîh*** etmiş ve kendisini ***Tek*** olarak ilân etmiş oldu.

Bu münâsebetle akılda tutulması gereken çok önemli olan husus da İbn Arabî'nin kendi anlayışında ***tenzîh*** ile ***teşbîh***'in aynı derecede olmak üzere bir tür "tahdîd" oldukları keyfiyetidir. İbn Arabî'nin işâret ettiğine göre[136] biz Kur'ân'da ve Hadîs'de sık sık Allāh'ı kendisini zıt şekillerde tasvîr eder bulmaktayız. Fakat hangi hâl olursa olsun ister tenzîhi, isterse de teşbîhi kastetsin Allāh kendisini daima tahdîd ile tasvir etmektedir. Meselâ kendisini "Kürsî üzerinde otururken", "en alt göğe inerken", "gökte", "arzda", "nerede olurlarsa olsunlar insânlarla beraber" ilh... diye tasvîr etmektedir; bu ifâdelerin hiç birisi Allāh'ı tahdîd ve takyîd etmekten berî değildir. Hattâ tenzîh bakımından "Kendisi hakkında O'na benzer hiç bir şey yoktur[137] derken bile kendisini tahdîd etmiş olmaktadır, çünkü belirli her şeyden farklı olan, sırf tefrik yüzünden, kayıtlanmış demektir. Zîrâ "tam bir lâtaayyün (*belirsizlik*) gene bir tür taayyün (*yâni belirlenmiş olmak ve bundan ötürü de kayıt altına girmek*) demektir".

Şu hâlde tenzîh teşbîhden bir derece daha düşük bir tahdîddir. Şurası da âşikârdır ki bunların hiç biri Hakk'ın mükemmel bir tasvîrini asla temin edemez. Bununla beraber, kesin olarak ifâde edilecek olursa, sırf bu bakımdan bu ikisinin birleşimi de mükemmel olamaz; zîrâ bunlar ne türlü terkîb edilirlerse edilsinler tahdîdler daima tahdîdler olarak kalırlar. Fakat Hakk söz konusu olduğunda, O'na insânî bakımdan mümkün olan en geniş biçimde, bu en temel ve en şumûllü iki tahdîdi bir arada birleştirerek (*terkîb ederek*) yaklaşmak kābil olmaktadır.

Yukarıda sözü edilmiş olduğu vechile Nûh, insânın Hakk'a karşı bu iki temel tutumundan tenzîhi temsil etmektedir. Nûh, çağının en ileri gelen eğilimi olan putperestliği yenebilmek için yalnızca tenzîh üzerinde ısrar etmiştir. Tabiîdir ki bu, putperestler arasında memnûniyetsizlik ve öfke doğurmaktan başka bir işe yaramamış ve Nûh'un çağrısı da hiç ilgi gör-

---

134 Yâni kim ki birşeyi işitir ya da görürse, gerçekten de işiten ve gören o kimse değil fakat bu kimsenin sûretinde işiten ve gören Allāh'ın kendisidir.

135 Fusûs, s. 49/70/56/I-275.

136 Fusûs, s. 131/111.

137 "ke" yi fazladan (zait) bir kelime olarak alırsak.

memişti. "Bununla beraber, Nûh kavmiyle uğraşırken eğer bu iki tutumu da birleştirseydi kavmi onun dâvetine kulak verirdi"[138]. Bu hususta Kāşânî şu düşünceleri ileri sürmektedir:

> Kavminin yalnızca İsimler'in çeşitliliğine dikkat ederek ***Kesret*** aracılığıyla ***Tek Olan***'dan (*Vâhid'den*) perdelenmiş olmak sûretiyle had safhada bir teşbîhe düşkünlük göstermeleri bakımından Nûh, yalnızca tenzîh üzerinde durdu. Hâlbuki onları sıkı bir tevhîde ve katı bir tenzîhe dâvet edecek yerde İsimlerin çeşitliliğini ifâde edip de onları Tek Olan Çoku ve Teklik Olan Çokluğu kabûle dâvet etseydi ve Tekliği Çokluk sûretiyle örtseydi de (Peygamberimiz) Hazret-i Muhammed'in yaptığı gibi teşbîh ile tenzîhi aralarında birleştirip bağdaştırsaydı onlar da putperestlikleriyle olan zâhirî ünsiyetlerinin teşbîhe uygunluğu nisbetinde ve bâtınî tabîatlarının de tenzîhe uygunluğu nisbetinde Nûh'a kolaylıkla mukābele ederlerdi.

Bu pasajda açıkça îmâ edildiği vechile Nûh'un kavminin taptığı putlar, İbn Arabî'nin görüşüne göre, tam doğru olarak "İsimlerin Kesreti" idi; yâni bunlar İlâhî İsimler'in büründükleri çeşitli somut sûretlerdi. Bu kapsamda putlar bizâtihî kutsal idiler. Nûh'un kavminin işlemiş olduğu putperestlik günâhı da, daha çok, onların bu putların ***Tek Olan***'ın (*Vâhid'in*) tecellîsinin somut sûretleri olduğundan haberdar olmamaları ve bunlara sanki bağımsız ilâhlar imiş gibi ibâdet etmeleri keyfiyetinden ibâretti.

Nûh'un savunduğu mutlak tenzîh türüne İbn Arabî ***furkan*** adını vermektedir. Bu, Kur'ânî bir terim olup o buna, kendi sisteminde bir ana-kavram rolü oynayacak olan orijinal bir anlam yüklemektedir[139].

İbn Arabî'nin yorumunda ***furkan*** kelimesi "ayırma" demek olan "fark" kökünden gelmektedir. Onun bunu, birkaç paragraf önce sözü edilmiş olan ve gene tıpatıp aynı kökten türemiş olan ***fark*** vechesini belirtmek için kullanması beklenebilirdi. Hâlbuki ***furkan*** ile o, aslında, ***fark***'ın tersini kastetmektedir. ***"Furkan"*** burada, kesin bir biçimde, Teklik vechesini Hakk'ın tecellîsinin kesret vechesinden "ayırma" anlamındadır. Şu hâlde ***furkan***, teşbîhden en cüzî bir kısma dahî izin vermeyen mutlak ve köklü bir ***tenzîh*** yâni tenzîhin müsâmahasız bir tutumu anlamındadır.

Nûh kavmini köklü bir tenzîhe dâvet ettiyse de onlar onu dinlemediler. Bunun üzerine Nûh, Kur'ân'a göre, kavminin îmansızlığından dolayı Allāh'a biraz yakınarak: "Rabb'im, doğrusu ben kavmimi gece ve gündüz dâvet ettim; fakat benim dâvetim ancak onların kaçmalarını arttırdı" (LXXI/5-6) dedi.

Bu âyet, görünüşte, kavminin inatçı münkirliği karşısında Nûh'un şikâyetini tasvir etmekte ve onları bu günahkâr tutumlarından ötürü ciddî bir biçimde ithâm etmektedir. Onları ne kadar saf bir Tek Tanrı inancına dâvet ederse onların da sözlerini o kadar sağır bir kulakla dinlediklerini beyân etmektedir. Bu âyetin mûtad idrâki böyledir.

Bununla beraber, İbn Arabî bunun gerçekten de öylesine olağanüstü orijinal bir te'vîlini vermektedir ki, bu muhakkak ki sağduyuyu hayret ve şaşkınlıkta bırakacak bir nitelik arzetmektedir. Aşağıdaki pasaj[140] onun bu âyeti nasıl anladığını göstermektedir:

---

[138] Fusûs, s. 50/70/56-57/**I**-276.

[139] Etimolojisi ne olursa olsun ***Furkan*** kelimesi Kur'ân'da ***Kur'ân*** anlamındadır. İbn Arabî için onun anlamı bu anlamdan tamâmen farklıdır.

[140] Fusûs, s. 51/70/57/**I**-277.

Nûh'un söylemek istediği, kendi dâvetine olumlu cevap verdiği takdirde bunun zorunlu sonucunun ne olacağını bildiğinden dolayı, kavminin kendisine kulak vermediğidir. (*Sathî bir görüşle Nûh'un sözleri acı bir ithâm imiş gibi görünüyorsa da*) gerçek Tanrı âriflari Nûh'un kendi kavmini (*aslında*) ithâmkâr bir dille övmekte olduğunun farkındadırlar. Ve bunların (*yâni gerçek Tanrı âriflerinin*) anladıkları gibi Nûh'un kavmi (*de aynı idrâkle*) kendisini dinlemedi bile; çünkü kavmi onun bu dâvetinin, eninde sonunda, ***furkan***'a (*yâni ayrılığa*) dâvet demek olduğunu biliyordu.

Daha basit bir tarzda ifâde edilirse bu şu demektir: (1) Nûh, kavmine, zâhiren sitem etmekte, fakat (2) gerçekte onu, daha çok, övmektedir. Ve bunların tutumları da yüksek bir övgüye lâyıktır zîrâ bunlar (*diyebiliriz ki içgüdüsel olarak*) Nûh'un kendilerini dâvet ettiği şeyin saf ve köklü bir tenzîhden başka bir şey olmadığını ve böyle bir tenzîhin de Allāh'a karşı doğru bir tutum olmadığını bilmekteydiler. Köklü şekliyle ve en had noktasında tenzîh insânı mutlak sûrette ***Gayb*** olan bizâtihî ***Hakk***'a götürür. İnsân mutlak sûrette bilinmeyen ve bilinemeyecek olan bir şeye nasıl ibâdet edebilir?

Eğer Nûh daha pratik olsaydı ve kavmini gerçekten de dinî îmânın doğru şekline yöneltmek isteseydi, tenzîh ile teşbîhi terkîb etmesi gerekirdi. Tenzîh ile teşbîhin uyumlu bir terkîbine İbn Arabî ***Kur'ân*** adını vermektedir[141]. ***Kur'ân*** insânın Allāh'a karşı yegâne doğru tutumudur.

En doğru dinî yol ***Furkan*** değil ***Kur'ân***'dır. Ve Kur'ân üzere olan bir kimsenin de, Kur'ân'ın içinde bulunsa bile Furkan'a (*dâvet edilmeye*) kulak asmıyacağı doğaldır. Kur'ân Furkan'ı tazammun eder ama Furkan Kur'ân'ı tazammun etmez[142].

İbn Arabî'nin telâkkisine göre, Nûh ile kavmi arasındaki ilişkinin girift bir iç yapıya sâhip bulunduğunu böylelikle görmüş olmaktayız. Gözlemiş olduğumuz gibi Nûh, bir yandan, kavmini îmansızlıkla ithâm etmekte, fakat bu önemli meseledeki doğru tutumları dolayısıyla bâtınen de onları övmüş olmaktadır. Diğer yandan ise bilinçli bir biçimde olmasa bile, Nûh'un kavmi de gerçek ve derin anlamında saf "Tek Tanrı İnancının" (*Monoteizm'in*), Nûh'un savunduğu tenzîh türünün zorunlu kıldığı şekilde, Allāh'ı vechelerinden tek bir tânesine ircâ etmek olmadığını ama gene de Tek bir Allāh'a, fakat kendisinin sayısız tecellîleri olarak, âlemin bütün somut sûretlerinde ibâdet etmek olduğunu bilmektedir. Bununla beraber, bunlar Nûh'un öğütlerini kabûl etmeyi reddetmek ve biribirlerini putperestliğin geleneksel şeklinden ayrılmamağa dâvet etmekle çirkin bir hatâ işledikleri izlenimini vermektedirler.

İbn Arabî Nûh ile kavmi arasındaki bu ilişkiyi "(*karşılıklı*) mekir" diye isimlendirmektedir. Bu, "tuzak", "hile", "düzen" ya da "aldatmaca" anlamında bir kelime olup Kur'ân'daki şu âyete dayanmaktadır: "Ve pek büyük düzenler (*mekir*) kurmağa giriştiler" (LXXI/22). Bu durum Prof. Afîfî tarafından pek berrâk bir tarzda açıklanmıştır[143].

Nûh, kavmini, Allāh'a tenzîh yoluyla ibâdet etmeğe çağırdığı vakit onları aldatmayı denedi. Daha genel anlamıyla, kim başkalarını Allāh'a bu yolda ibâdet etmeğe dâvet ederse onları aldatmak için bir düzen (*mekir*) kurmaktan başka bir şey yapmamış olur. Bu bir ***mekir***'dir, çünkü bu dâvete mâruz kalanlar dinleri ne olursa olsun ve taptıkları şey de ne olursa olsun zâten gerçekte Allāh'dan başka bir şeye tapıyor değildirler. (*Bir putperest*

---

141 İbn Arabî'nin felsefesinin teknik bir terimi olarak Kur'ân kutsal kitap olarak ***Kur'ân*** değildir. O bu kelimeyi "terkîb etmek" (bileştirmek) anlamındaki ***KR'*** (ka ra a) kökünden türetmektedir.

142 Fusûs, s. 51/70/57/**I**-277.

143 Kāşânî, Fusûs Şerhi, s.39.

bile) dış âlemdeki tecellî sûretlerinden birinin kisvesi altında gene de Hakk'a tapmaktadır.

> Allāh'a bu şekilde tapmakta olan putperestleri çağırıp da bunlardan putlara tapmayıp yalnız Allāh'a tapmalarını istemek sanki putperestler (*putlarda*) Allāh'dan başka bir şeye tapıyorlamış gibi yanlış bir izlenim doğurmaktadır; oysa ki geçekte bütün âlemde Allāh'dan "başka" hiçbir şey yoktur.
>
> Öte yandan Nûh'un kavmi de Nûh'un öğütlerine karşı koymak için biribirlerine: "İlâhlarınızı terketmeyin!" dedikleri zaman bir ***mekir*** (*düzen, hile*) kurmaktaydılar. Bu da âşikâr olarak bir ***mekir*** hâlidir; çünkü eğer bunlar putlarına tapmaktan vaz geçselerdi, bunların Allāh'a ibâdetleri de bu mikdarda azalacaktı. Ve bunun sebebi de putların, Allāh'ın sayısız tecellîlerinden başka bir şey olmamalarıdır.

Bu münâsebetle Prof. Afîfî, İbn Arabî için "Ve Rabbb'in kendisinden başkasına tapmamanızı karar kılmıştır..." (XVII/23) meâlindeki Kur'ân âyetinin normal olarak "Allāh başka herhangi bir şeye tapmamanızı..." değil de, daha çok, "Neye taparsanız tapınız bu sûretle (*aslında, bilfiil*) Allāh'dan başka bir şeye tapıyor değilsiniz"[144] anlamında olduğuna dikkati çekmektedir.

Nûh'un Allāh'a ibâdet çağrısının niçin bir mekir olarak anlaşılması gerktiğini açıklarken İbn Arabî "başlangıç" (*bidâyet*) ve "son" (*gâye*)[145] terimlerini kullanmaktadır. Onun amacı "başlangıç" devresi ile "son" devresinin bu hâl için tümüyle aynı ve tek bir şey olduğudur. "Başlangıç", Nûh kavminin putperest olduğu ve Nûh'un da onları inançsızlıkla kınadığı devredir. Onlar Nûh tarafından bu devreyi terkederek diğer uca, yâni üzerilerine vâcib olduğu şekilde Allāh'a tapacakları "son" devresine geçmeğe sıkı bir biçimde zorlanmışlardı. Hâlbuki, her ne kadar putların sûretleri aracılığıyla da olsa Nûh kavmi, daha "başlangıç" devresinde bile Allāh'dan başka bir şeye tapmamaktaydılar. Yâni, işin aslına bakılacak olursa, Nûh'un onları birinci devreyi terkedip de son devreye geçmelerini teşvik etmesinde hiç anlam yoktu. Gerçekten de, ortada tefrik edilecek bir şey olmamasına rağmen Nûh'un "başlangıç" ile "son" arasında bir tefrik yapmış olması daha da âşikâr bir ***mekir*** fiili idi.

Kāşânî'nin de işâret ettiği gibi: "Bir insâna, zâten Allāh ile beraber bulunuyorken, nasıl olup da Allāh'a yönelmesi tavsiye edilebilir?". Putperestlere Allāh'a tapmaktan vaz geçip de yalnızca Allāh'a tapmayı söylemek, hâlen Allāh'a tapmakta olanlara Allāh'a tapmaktan vaz geçip de Allāh'a tapmayı tercih etmeği söylemekle tıpatıp aynı şeydir. Böyle bir öğütün Hakk'ın kendini zâhir kılan vechine karşı insânları kör kılması ihtimâlinden ötürü bu saçma ve hattâ saçmadan da daha kötüdür.

Putperestliğin bu görmüş olduğumuz sırrı, Vâhid'in ve Kesret'in Hakk'a nisbetle biribirleriyle uyuşmaları meselesi olarak da, daha teorik bir tarzda ele alınabilir. Aynı anda hem Vâhid ve hem de Kesret olan Hakk'da çelişki yoktur. Kāşânî, bir insânın varlığının zâtî birliğiyle bir mukayese yaparak bu keyfiyetin iyi bir açıklamasını takdîm etmektedir[146].

> (*Hakk'dan başka, kelimenin gerçek anlamıyla, mevcûd hiçbir şey olmadığından, gerçek bir* ***ârif-i billâh***) Kesret'te Allāh'ın vechinden gayrı hiçbir şey görmez, çünkü bilir ki bü-

[144] Kāşânî, Fusûs Şerhi, s. 39; bk. Fusûs, s.55/72/62/I-295.
[145] Fusûs, s. 54/71-72/64/I-299 ve 300.
[146] Vâhid ve Kesret meselesi VII. Bölümün konusu olacaktır.

tün bu sûretlerde Kendi'ni zâhir kılan ***O***'dur. Buna göre (*neye taparsa tapsın*) o daima yalnızca Allāh'a tapmış olur.

Bunu şu şekilde anlamak mümkündür. Tek Olan Varlık içinde Kesret'in biribirlerine aykırı olan sûretleri yâ rûhânî, yâni meselâ melekler gibi duygu dışıdır; ya da gökler ile arz ve her ikisi arasındaki maddî şeyler gibi zâhiren görülüp hissedilebilen şeylerdir. Birinciler bir insânın vücûd sınırları içinde haiz olduğu rûhî melekelere ve sonuncular da onun vücûdunun âzâsına benzetilebilir. Bir insânda kesretin varlığı onun zâtî bir birliği haiz olmasına engel değildir. (*Buna benzer şekilde de, Allāh'da Kesret'in var olması da O'nun Zâtî Tekliği'ne engel değildir*).

Bütün bunlardan hareketle erişilmesi gerekli olan sonuç şudur ki putperestlikte herhangi bir hatâ yoktur, çünkü neye tapınılırsa tapınılsın aslında o şeyin aracılığıyla gene da Allāh Teâlâ'la tapınılmış olmaktadır. Fakat, acaba bütün putperestler putperestliklerinde haklı mıdırlar? Bu ise başka bir meseledir. Her ne kadar bizâtihî çirkin görülecek hiçbir yanı yoksa da, putperestlik büyük bir tehlikeye mâruzdur. ***Putperestlik, ancak, tapan kimsenin taptığı nesnenin Allāh'ın tecellî eden bir sûreti olduğunun ve, dolayısıyla, puta tapmakla Allāh'a tapmakta olduğunun farkında olduğu sürece doğrudur***. Hâlbuki bu temel keyfiyeti bir kere unutursa, putperest kendi vehmi tarafından aldatılmak ve (*meselâ bir odun ya da taş parçasından mâmûl olan*) puta gerçek bir ulûhiyyet (*ilâhlık*) atfetmek ve buna da Allāh'ın yanında mevcûd ve ondan bağımsız olarak var olan bir ilâhmış gibi tapmağa başlamak tehlikesine mâruz kalır. Bu noktaya erişirse tutumu, artık, ***tenzîh***'e tamâmen set çeken saf bir ***teşbîh***'den ibâret olmuş olur.

Buna göre, İbn Arabî, putperestlik bakımından biribirleriyle zıt olan iki temel davranışın mevcûd olduğu düşüncesindedir: bunlardan biri "en yüksek" (*a'lâ*) tabakaya, diğeri ise "en aşağı" (*ednâ*) tabakaya has bir davranıştır. Bu hususta şunları söylemektedir[147].

"Ârif" kendi mâbûdunun (*gerçekten*) kim olduğunu bilir; kezâ (*mâbûdun kendisine*) hangi özel sûrette gözüktüğünü de bilir. O, aynı zamanda, bu "fark" ve "kesret"in (*insân vücûdunun*) hissî sûretindeki uzuvları ve (*insânın*) rûhânî sûretindeki mânevî melekeleri mesâbesinde olduğunu ve, böyle olunca da, tapınılan her mâbudun Allāh'ın kendisindan başka bir şey olmadığının da farkındadır.

Buna karşıt olarak "en aşağı tabakaya mensub kimseler taptıkları her mâbudda bir ulûhiyyet (*yâni ilâhî bir mâhiyet*) vehmedenlerdir. Eğer bu (*sapık*) vehim olmasaydı, kimse ne taşlara ve ne de buna benzer şeylere tapardı. Bundan dolayıdır ki (*Allāh*) bu çeşit kimselere: "...bir ad takın onlara..."(XIII/33) (*yâni, her bir mâbudunuzu isimlendirin*) demiştir. Eğer onlar bunları gerçekten de isimlendirmiş olsalardı bunlara "bir taş", "bir ağaç" ya da "bir yıldız" demek zorunda kalacaklardı (*zîrâ gerçekten de bunların mâbudları taşlar, ağaçlar ve yıldızlardan ibâret bulunuyordu*). Eğer bunlara "Kime tapıyorsunuz?" diye sorulsaydı, bunlar "Bir ilâha" diye cevap vereceklerdi. Aslā "Allāh'a!" ya da hattâ "İlâha'" dahi deyemeyeceklerdi[148]. Bunun aksine olarak "en yüksek" tabakaya mensub kimseler bu cins aldatıcı bir vehmin kurbanı değildirler. Bunlar (*her putun huzurunda*) kendi kendilerine: "Bu (*Hakk'ın*) tecellî(*si*)nin somut bir sûreti olup bu i'tibârla da hörmete lâyıktır" derler; fakat (*tecellîyi*) bu münferit örnek ile de tahdid etmezler (*yâni her şeye tecellînin özel bir sûreti gözüyle bakarlar*).

---

[147] Fusûs, s. 55/72/62/**I**-293 ilâ 297.

[148] Bu, her putun, bu kimseler için "bir ilâh" yâni ulûhiyyeti haiz bağımsız bir varlık olmasını gerektirir; bu kimseler putların sûretinde eninde sonunda ***Bir Olan Allāh***'a tapmakta olduklarının farkında değildirler.

Eğer biz Nûh'un öğütüne karşı kavminin davranışını yargılamak durumunda olsaydık, Nûh kavminin bir bakış açısından haklı, bir başka bakış açısıından ise sapıtmış olduğunu söylememiz gerekecekti. Bunlar, (*her ne kadar bilinç dışı dahi olsa bile*) tecellînin zâhirî sûretlerinin gerçek ilâhî mâhiyetini desteklemekte olduklarından dolayı haklıydılar. Putlarından vaz geçmeyi şiddetle reddederek de bunu göstermiş oldular. Fakat bunlar, aynı zamanda, kendi vehimlerinin kurbanı olarak her puta bağımsız olarak var olan bir ilâhmış gibi bakıp zihinlerinde (*bu*) "küçük ilâhları"[149] "Büyük İlâh" olan Allāh'a şirk koştuklarından dolayı da sapıklık içindeydiler.

İbn Arabî'ye göre tenzîh ile teşbîh'in en güzel birleşimi ancak İslâm'da gerçekleşmiştir. Gerçek Kur'ân tarihte ilk defa Hazret-i Muhammed ile ümmetinin inancında doğmuştur. Bu münâsebetle İbn Arabî şunları söylemektedir[150]:

> ***Kur'ân*** ilkesi bütün saflığıyla yalnız Muhammed ve onun "...beşer içinde o zamana kadar meydana çıkmış en hayırlı ümmet..."[151] olan kendi ümmeti tarafından tasdik edilmiştir. (*Ancak o ve onun ümmeti şu âyetin iki vechesini birden gerçekleştirebildiler:*) "leyse ke misli-hi şey" (*O'na benzer hiçbir şey yoktur*), çünkü onlar her şeyi vahdette cem edicidirler[152].

Yukarıda da görmüş olduğumuz vechile Kur'ân, Nûh'un kendi kavmini "gece ve gündüz" dâvet ettiğini hikâye etmektedir. İbn Arabî, buna karşılık, Muhammed'in ise kavmini "gece ve gündüz" değil, fakat "gündüzde geceye" ve gecede de gündüze" dâvet etmiş olduğunu söylemektedir[153].

Âşikârdır ki burada "gündüz" ***teşbîh***'i ve "gece" de ***tenzîh***'i remzetmektedir; zîrâ gündüz ışığı ferdî eşyânın farklı özelliklerini ortaye çıkarmakta, buna karşılık gecenin karanlığı ise bu farkları ortadan silmektedir. Bu yoruma göre Muhammed'in durumu teşbîh ile tenzîh'in tam bir kaynaşmasını gösterir niteliktedir. Buna karşılık, Nûh'un durumunu tasvîr eden cümle onun teşbîh ile tenzîhi biribirinden ayrı tuttuğuna işâret etmektedir.

Acaba Nûh, bu tutumunda tamâmen dalâlet içinde miydi İbn Arabî bu soruya hem olumlu ve hem de olumsuz bir cevap vermektedir. Hiç kuşkusuz, Nûh zâhiren yalnız tenzîhi telkin etmiştir. Akıl düzeyinde bakıldığında böylesine saf bir tenzîh, evvelce de görmüş olduğumuz gibi, eninde sonunda insânın Hakk'ı sırf mânevî şeylerle bir tutmağa eğilim göstermesi tehlikesine mâruzdur. Ve bu kapsamdaki tenzîh de bir ***"tenzîh-i aklî"*** (*akıl yardımıyla tenzîh*) olup reddedilmeğe hak kazanmış olur. Bununla beraber, tenzîh Nûh'un kendi tabîatından değildi. Bu, mantıkî bir düşüncenin ürünü olmaktan uzak, derin bir peygamberlik tecrübesine dayanan bir tenzîh idi. Yalnız ne var ki Nûh'un kavmi bunun farkına varamadı¸zîrâ Nûh'un savunduğu tenzîh onlara, ancak aklın alelâde düşüncesiyle erişilen bir tenzîhden başka bir şey görünmüyordu.

Gerçek tenzîh bu çeşit aklî tenzîhden oldukça farklı bir şeydir. Ve İbn Arabî'ye göre de tenzîhin en doğru şekli bilinçli bir biçimde ilk defa İslâm tarafindan savunulmuştur. Bu çeşit tenzîh, somut eşyâ dünyâsını reddederek yalnızca Mutlak Gayb'ı tasdik etmekden ibâret de-

---

149 Kāşânî, Fusûs Şerhi, s.55.
150 Fusûs, s. 51/71/57-58/**I**-279.
151 Bk. Kur'ân III/110.
152 Fusûs, s. 52/71/59/**I**-279.
153 Fusûs, s. 53/71/59/**I**-280.

ğildir. Gerçek tenzîh, her Sıfat'ın bu âlemin somut bir şeyi ya da olayı aracılığıyla bilfiil tecellî etmesinin sonucu olarak, ve insânın bütün İlâhî Sıfatlar'ın birliğinin (*tevhîdinin*) bilincine sâhip olmasını mümkün kılan (*bir*) mânevî zevk ve tecrübeye dayanaraktan teessüs eder. Daha açık bir ifâde tarzıyla, gerçek tenzîh insânın bu âlemin eşyâ ve olayları arasından bunların ardındakı ***Vâhid Olan Allāh***'ı müşâhede etmesinden ibârettir. Allāh'ın aslî Tek Oluşu'nun bilincine dayanması açısından bu, hiç kuşkusuz, bir "arıtma"dır (*tenzîhdir*) ama sırf mantıkî ya da sırf aklî bir "arıtma" değildir. Bu, derûnunda teşbîhi de kapsayan bir tenzîhdir.

> İslâm peygamberi (*Muhammed a.s.*) zuhur ettiğinde (*tenzîhe*) gerçek çağrının, insânları, kendisini Hüviyyet'i cihetinden izhâr eden Allāh'a değil fakat İsimler'i bakımından (*yâni kendisini kesrette*) izhâr eden Allāh'a dâvet etmek olduğu (*da*) âşikâr oldu. İşte bu anlamdadır ki Allāh (*Kur'ân'da*) şöyle demektedir: "Yevme nahşürü-l muttakıyne ilerrahmâni vefden = Biz o gün sakınanları bölük bölük ***Rahmân***'a doğru (*Rahmân'ın huzûrunda*) toplayacağız" (XIX/85). (*Bu âyette*) Allāh'ın, (*her şeyin*) en son hedefini işâret etmek için, açık olarak ***ilâ*** (*...a doğru*) kelimeciğini kullanmış ve (*bu son hedef olarak da*) ***Rahmân***'ı zikretmiş olması anlamlıdır[154].

Bu paragraf Hazret-i Muhammed'in uyguladığı tenzîhin, insânları, âlemle hiçbir ilişiği olmayan Mutlak Hakk'ka değil de ***Râhman Olan Allāh***'a, yâni âlemin en son dayanağı olan, bütün Varlığın yaratıcı kaynağı olan Hakk'ka çağırı olduğunu açıkça göstermektedir. Bu i'tibârla bütün İlâhî İsimler'den ***Rahmân***'ın özellikle seçilmiş olduğuna da işâret etmek gerekir. İbn Arabî için ***Rahmân*** ismi bütün İlâhî İsimler'i kapsayan ve birleştiren en şümûllü isimdir. Bu i'tibârla Rahmân, Allāh ile eşanlamlıdır. Kāşânî bu noktayı oldukça iyi bir şekilde açıklamıştır[155].

> Rahmân'ın bütün İlâhî İsimler'i ihtivâ etmiş olması dikkat çekicidir; öyle ki bütün âlem bu İsmin içinde gizli olup bu isimle Allāh ismi arasında da bir fark yoktur. Bu keyfiyet Kur'ân'ın şu âyetinde apaçık görünmektedir: "De ki: ister Allāh adıyla dua edin, ister Rahmân adıyla. Hangi adla dua ederseniz edin (*bunun bir farkı yoktur, zîrâ*) gerçekten de bütün en güzel adlar O'nundur..." (XVII/110). Hâl böyle iken, âlemde her insân grubu O'nun isimlerinden birinin hükmü altındadır. Özel bir İsmin hükmü altında bulunan da o İsmin hâdimidir. Bu i'tibârladır ki Resûlullāh insânlığı, İsimlerin bu farklılığından ***Errahmân*** ya da ***Allāh*** İsminin tevhîd ve cem ediciliğine dâvet etmiştir.

Bâlî Efendi[156] ise, Nûh misâlinin aksine, Hazret-i Muhammed ile ümmeti arasında karşılıklı hiçbir ***mekir*** bağıntısı bulunmadığını, zîrâ ne Hazret-i Muhammed'in cihetinden ve ne de ümmeti tarafından böyle bir mekre başvurmak için hiçbir sebebin mevcûd olmadığına dikkati çekmektedir. Keza, devamla, Hazret-i Muhammed'in hiç kuşkusuz insânları ***Tek Olan Allāh***'a ibâdet etmeğe dâvet ettiğini[157], fakat O'nun bununla insânları Hakk'ka Hüviyyeti cihetiyle tapınmağa çağırmış olduğunu söylemektedir. Başka bir deyimle Hazret-i Muhammed, insânların tapındıkları putları kayıtsız şartsız inkâr etmemiş fakat insânlara, putlara (*ya da, esâsında, âlemdeki herhangi başka bir şeye*) doğru bir şekilde, yâni bunlara bunların Allāh'ın sonsuz tecellîleri olarak, tapmayı öğretmiştir. İslâmî tenzîh, teşbîhin en doğru şeklini hâvî bulunmaktadır.

---

[154] Fusûs, s. 53/71/61/**I**-288.
[155] Kāşânî, Fusûs Şerhi, s. 34.
[156] a.g.e., s. 54, dipnotu.
[157] Ki, bu zâhirî olarak sırf bir tenzîh olarak da telâkki edilebilir.

Eğer insân Hakk'ı yalnızca ***Akl***'ının gücü yardımıyla tanımağa kalkarsa o zaman ister istemez, derûnunda teşbîhe hiç yer vermeyen ***tenzîh*** şekline ulaşır. Bunun aksine eğer yalnızca ***Vehm***'ini (*yâni somut hayâller aracılığıyla düşünme melekesini*) işletirse bu sefer de sırf ***teşbîh***'e düşer. İnsân maddenin gerçek realitesini ***"keşif"*** yardımıyla gördüğü zamandır ki ancak tenzîh ile teşbîh bir ***kemâl mertebesi***'ne erişirler.

> Eğer Akıl başka şeylere bağlı olmaksızın ilmi kendi öz bilgi gücüyle elde edecek şekilde kendi kendine işlerse, onun Allāh hakkında edindiği ilim hiçkuşkusuz teşbîh değil tenzîh şeklini alacaktır. Fakat Allāh, Aklı eğer Tecellîsinin Mârifeti ile süslerse Aklın Allāh hakkındaki İlmi kemâle erişir ve gerektiği yerde tenzîh ve gerektiği yerde de teşbîh ile hareket eder. Böyle bir hâlde bulunan Akıl Hakk'ın (*en yücesinden en basitine kadar*) tabiî sûretleri kendi varlığı ile istilâ etmiş olduğuna şehâdet eder. Ve artık Aklın, aslını Hakk'ın kendisi ile özdeş kılmadığı hiçbir sûret kalmaz.
>
> İşte vahyedilmiş olan dinlerin (*Allāh hakkında*) getirdiği mükemmel ve tam bilgi (*ilim, mârifet*) böyledir. Vehim dahi bu (*mükemmel*) bilginin tümü üzerine hâkim tesirini icra eder (*yâni Vehim artık doludizgin ve kontrolsüz işlemez, aksine **Mârifet**'i elde etmek için Akıl ile birlikte çalışır*)[158].

İbn Arabî'nin bu paragrafta ifâde ettiği şeyin özü şöyle hulâsa edilebilir. ***Normal şartlar altında tenzîh Akl'ın ve teşbîh de Vehm'in eseridir***. Fakat eğer "keşif" yoluyla zihinde bir Mârifet belirirse Akıl ve Vehim artık mükemmel bir uyum içinde bulunurlar ve tenzîh de teşbîh de mükemmel bir Allāh Bilgisi (*Mârifet*) içinde birleşmiş olurlar. Bununla beraber, böyle bir hâlde Akıl ve Vehim'den sonuncusu daima üstün ve sultân durumundadır.

Aklın bu ameliyedeki kendi öz faaliyeti ve tenzîh ile teşbîhin mükemmel bir uyumunun elde edilebilecek şekilde Vehmin Aklın üzerine kontrol edici faaliyetiyle ilgili olarak Bâlî Efendi şu aydınlatıcı mütâlâada bulunmaktadır[159].

> Tam, Aklın tenzîhe hükmettiği yerde Vehim de teşbîhe hükmetmektedir. Vehim bunu, ister aklî ister maddî olsun, Hakk'ın nasıl bütün sûretlere yayılmış ve nüfûz etmiş olduğuna şehâdet ettiğinden ötürü yapmaktadır. Bu hâlde Vehim, Hakk'ı Akılda teessüs etmiş olan tenzîhden ileri gelen (*soyut, mücerred*) bir sûrette müşâhede etmekte, ve (*yalnızca*) tenzîhi ifâde etmenin Hakk'ı kayıtlandırmaktan başka bir şey olmadığını ve Hakk'ı kayıtlandırmanın da bir çeşit teşbîhden başka bir şey olmadığını idrâk etmektedir. Fakat Akıl kendi tatbik ettiği tenzîhin Hakk'ka izâfe edilemeyeceğinin de, tenzîh yoluyla düşündüğü sûretlerden biri olduğunun farkında değildir.

Bâlî Efendinin bu sözleri İbn Arabî'nin şu mütâlâsının kolay anlaşılmasını temin etmektedir[160].

> İşte bu durumdan ötürü ki insân tabîatında Vehim[161] Akıl'dan daha büyük bir hükme sâhiptir, çünkü Aklı gelişmesinin en üst sınırına erişmiş dahi olsa insân, Vehmin kendisine uyguladığı kontrolden ârî değildir; ve Aklıyla idrâk etmiş olduğunu da bir sûrete rabtetmeden yapamaz.

---

158 Fusûs, s. 228/181/351-352/**IV**-31 ve 32.
159 Kāşânî, Fusûs Şerhi, s. 229, dipnotu.
160 Fusûs, s. 229/181-182/352/**II**-32 ve 33.
161 Yukarıda da söylenmiş olduğu gibi Vehim kelimesi burada tasavvura dayanan somut hayaller aracılığıyla düşünme melekesi olarak düşünülmelidir.

Şu hâlde Vehim bu âlemdeki insân zihninin kâmil ve olgun tabîatındaki en üstün hüküm sâhibidir (sultânıdır). Ve bu da Allāh tarafından vahyedilmiş olan ve aynı anda hem tenzîhi ve hem de teşbîhi uygulayan bütün dinler aracılığıyla tahkîk edilmiş bulunmaktadır; yâni bu dinler Aklın tenzîhi tesis ettiği yerde Vehim yardımıyla teşbîhi ve Vehmin teşbîhi tesis ettiği yerde de Akıl yardımıyla tenzîhi uygulamışlardır. Böylece her şey, ne tenzîhin teşbîhden ve ne de teşbîhin tenzîhden ayrılamadığı sıkı bir uzvî (*organik*) birliğe irca edilmiş olmaktadır. İşte "O'na benzeyen hiçbir şey yoktur; ve ***Semi'*** ve ***Basîr*** olan (*yâni her-şeyi-işiten ve her-şeyi gören*) O'dur" meâlindeki âyet de bu duruma işâret etmekte olup Allāh burada kendini hem tenzîh ve hem ve teşbîh aracılığıyla tasvîr etmektedir.

Bir başka âyette de Allāh: "Senin, Kudret ve Azametin Rabb'i olan Rabb'in, onların vasıflandırdıklarından münezzehtir" (XXXVII/180) demektedir. Bunun böyle söylenmiş olmasının sebebi insânın, O'nu, kendi aklının ilhâmıyla tasvîr etmeğe yatkın oluşudur. Böylece O kendini burada onların gerçek tenzîhinden münezzeh kılmaktadır; çünkü onlar tenzîhleriyle O'nu kayıtlandırmaktan başka bir şey yapmamaktadırlar. Akıl ise, tabîatı gereği, bu türden şeyleri idrâkden âcizdir.

* * *

V. BÖLÜM

METAFİZİK HAYRET

İbn Arabî'nin telâkkîsine göre, insânın Allāh'a karşı yegâne isâbetli ve doğru tutumunun ***tenzîh*** ve ***teşbîh***'den oluşan âhenkli bir ***tevhîd*** (*birlik*) olduğu ve böyle bir tevhîdin yalnızca "***keşif***"den doğan mistik sezgiye dayanarak gerçekleşebildiği geçen bölümde, sanırım, yeterince açıklanmış bulunmaktadır.

Beşerin, henüz daha keşifle nûrlanmamış olan Vehm'ini izlediği zaman, her münferit putun gerçekten de bağımsız ve kendi kendine yeterli olan bir ilâh gibi tapınıldığı sapık bir putperestliğe düşmesi muhakkakdır. Böyle bir ilâh beşerin zihninde oluşan temelsiz bir vehmin somut bir şahsiyet kazanmasından başka bir şey değildir. Ve bunun sonucu da, hiçbir zaman ***tenzîh*** düzeyine yükselemeyecek olan çiğ bir ***teşbîh*** olur. Öte yandan eğer beşer Allāh'a Vehm'in yardımı olmaksızın Akl'ın yönünü izleyerek yaklaşmayı denerse ister istemez sonunda soyut bir ***tenzîh***'e sürüklenip kendisi de dâhil olmak üzere âlemde görünen her şeyde cârî olan ***İlâhî Hayat*** hakkında kör olacaktır.

Kısacası, ***tenzîh*** ile ***teşbîh***'i bağdaştıran en doğru tutum Kesret'de Vahdet'i ve Vahdet'de de Kesret'i, ya da Kesret'i Vahdet ve Vahdet'i de Kesret gibi görebilmektir. Bu türden bir ***zıtların çakışması***'nın (*yâni Batı'nın irfân öğretisine göre* ***"coincidentia oppositorum"****un*) gerçekleşmesini İbn Arabî ***hayret*** diye isimlendirmektedir. Aslında bu, metafizik bir hayrettir; çünkü burada Vücûd'un (*yâni varlığın*) Tek mi yoksa Çok mu olduğuna karar verebilmesi bakımından âlemde gördüklerinin gerçek tabîatı, beşere engel olmaktadır.

İbn Arabî hayret kavramını Kur'ân'daki bir âyeti orijinal bir tarzda yorumlamakla açıklamaktadır. Söz konusu âyette: "Gerçekte bunlar (*putlar*) birçoklarını doğru yoldan çıkardılar" (LXXI/24) denilmektedir. Bu, İbn Arabî tarafından, çok sayıda putun varlığının insânları Tek'in (*Vâhid'in*) kendi zıt vecheleri ve bağıntıları aracılığıyla çeşitlenmesi bakımından hayrete düşürdüğü şeklinde yorumlanmaktadır[162].

Bu bakımdan putlar, âlemde müşâhede edilen sûretlerin kesretini (*çokluğunu*) temsil etmektedirler. Ve Kāşânî'nin de dediği gibi, bunlara ***"tevhîd gözü"*** ile yâni ***tenzîh***'i peşînen kabûl eden bir gözle bakan herkesin, tecellîgâhları ile olan ilişkileri dolayısıyla çeşitlilik kazanmış olan Vâhid'in müşâhedesinde şaşırıp hayrete düşmesi kaçınılmazdır. Yukarıda sözü edilen âyet: "Ey Rabb'im! Sen bu zâlimlerin dalâletlerinden (= *şaşkınlıklarından*) başka bir şeylerini arttırma!" şeklinde bir ibâre ile son bulmakta ve bütün cümle de Nûh tarafından ifâde edilmiş olmaktadır.

Bu ikinci ibâre de İbn Arabî tarafından oldukça orijinal bir biçimde yorumlanmaktadır. Bu yorum, aslında, orijinalden de ötedir; çünkü âyetten ***zâlim*** kavramının, Kur'ân'da murâd olunan anlamına tamâmen zıt olan bir kavram çıkarılmaktadır. İbn Arabî buradaki ***zâlim*** kelimesinin Kur'ân'da sık sık geçen ***zâlim li-nefsi-hi*** = "nefsine zulmeden" ibâresine eşdeğer olduğunu ifâde etmektedir. Oysa, Kur'ân'daki cârî kullanılışına göre "nefsine zulmeden", Allāh'ın emirlerine itaat etmeyen ve ısrarla müşriklikte sebât ederek kendini helâka götüren intaçı bir münkîre işâret etmektedir. Fakat İbn Arabî'nin yorumuna göre ***zâlim li-nefsi-hi*** bu

---

[162] Fusûs, s. 55/72/64-66/**I**-297.

âlemin bütün zevklerinden yüz çeviren ve kendini Allāh'da fânî olmağa hasrederek nefsine zulmeden bir insâna işâret etmektedir[163].

Bu yorum bir başka âyete dayanmaktadır: "... onlardan kimi nefsine zulmeder, kimi mu'tedil davranır, kimi de Allāh'ın izniyle iyiliklerde bulunur..." (XXXV/32). Ve cârî olan sıralamaya tamâmen zıt olarak, İbn Arabî "nefsine zulmedenler"i bütün bu üç insân sınıfının en yükseği ve en hayırlısı olarak telâkki etmektedir. Dediğine göre "bunlar bütün insânların en hayırlısı, Allāh tarafından özel olarak seçilmiş olanlardır"[164].

Bu münâsebetle Kāşânî, Tırmızî'nin ***Sahîh***'inden şu mealde bir hadîs zikretmektedir: "Bu insânların hepsi aynı bir mertebededir; hepsi de Cennet'e dâhil olacaklardır". Kāşânî bu hadîsin biraz önce sözü edilen âyetteki üç insân sınıfına işâret ettiğini ifâde etmektedir. Bu üç sınıf insân, hadîsin de açıkça belirttiği gibi, Cennet'e girişlerinin mukadder olması bakımından aynı mertebede bulunmaktadırlar; fakat Kāşânî bunun, onların kendi aralarında da: en yüksek kademesi "nefislerine zulmedenler", ortası "mu'tedil davrananlar ve en alt kademesi de "iyiliklerde bulunanlar" olmak üzere bir silsile-i merâtib (= *hiyerarşi*) oluşturmalarına engel olmadığı kanaatindedir. Bununla beraber bu silsile-i merâtibā hakkında verdiği teorik açıklama hiç de iknâ edici gözükmemektedir. Bizim yönümüzden, Prof. Afîfî'nin yaptığı gibi, "nefsine zulmeden kimse" olarak fenâ makamında keşif sâhibi olmuş olan bir rûhânîyi ve "mûtedil davranan kimse" olarak da "orta yoldan ayrılmayan kimse"yi anlamanın daha isâbetli olacağı görülmektedir. Buna göre, tabiîdir ki, "iyiliklerde bulunanlar" da daha hâlâ seyr-i sülûk'un ilk kısımlarında bulunanlar anlamındadır.

Fakat ne olursa olsun, İbn Arabî için önemli olan, "nefsine zulmeden"in sırf hayret makamında bulunmasından ötürü en yüksek mertebeyi işgāl ettiği kavramıdır. Kolaylıkla görüleceği üzere bunun, Nûh'un "zâlimlerin gitgide dalâletlerini (= *şaşkınlıklarını*)" arttırması için Allāh'a yalvardığı âyetin son yarısının yorumunda önemli rolü olmaktadır.

Bu âyetin standart yorumunun, Nûh'un ilâhî gazabı inatçı putperestlerden (*müşriklerden*) oluşan en kötü topluluk üzerine dâvet etmesi mâhiyetinde olmasına karşılık, yukarıdaki anlayışa göre Nûh en yüksek tabakayı oluşturan insânların hayretini daha da arttırması için Allāh'a yalvarmaktadır.

Tamâmen aynı düşünüş tarzı içinde İbn Arabî, Allāh'ı ve O'na samimî olarak inananları boş yere aldatmağa kalkışan günahkâr topluluğu Allāh'ın nasıl mahvettiğini tasvîr eden (II/20) âyetinde hayretin pek canlı bir tasvîrini bulmaktadır. Bu topluluk üzerine koyu bir karanlık inmiştir. Zaman zaman korkunç gök gürlemeleri duyulur, ve bir şimşek çekmesi bunların "gözlerini âdetâ körleştirecek gibi olur". Ve bunlar "ortalık aydınlandıkça yürürler; karanlık bastıkça durakalırlar".

Bu âyet, İbn Arabî'nin yorumunda, ekseriyetle anlaşılanından tamâmen farklı olan yeni bir mânâ kazanmaktadır. İbn Arabî, her ne kadar bu âyeti herhangi bir açıklamada bulunmaksızın kaydetmekle yetiniyorsa da bununla ifâde etmek istediğinin, bunun kendi "hayret" nazariyesini desteklemek üzere delil olarak göstermek olduğu apaçıktır. Üstâdı adına Kāşânî bunu şu şekile açıklamaktadır[165]:

---

163 Bk. Afîfî, Fusûs Şerhi. S. 40; Fusûs, s. 56/72-73.
164 Bk. Kur'ân: XXXVIII/47.
165 Kāşânî, Fusûs Şerhi, s.56.

Bu âyet topluluğun hayretini tasvîr etmektedir. Buna göre Ahadiyyet ışığı tezâhür ettiğinde bunlar "yürürler", yâni Allāh'ın gerçek hareketi ile ilerlerler; ve ortalık kararıp da Allāh perde arkasında gizli kalınca ve (*Ahadiyyet yerine de*) Kesret ortaya çıkınca görüşleri körleşir ve hayrete gark olurlar.

Bu hayret zorunlu olarak dairesel bir hareket şeklini alır. İbn Arabî'nin dediğine göre "hayrete dûçar olan kimse bir daire çizer"[166]. Bu zorunlu olarak böyledir, çünkü böyle bir insânın "yürüyüşü" ilâhî tecellî dairesinin tıpkısını yansıtır. Hakk'ın kendisi de, ilk Ahadiyyet hâlinden hareket ederek somut varlıklar mertebesine nüzûl edip sonuçta gene ilk baştaki ***Lâtaayyün***'e yükselmesi bakımından, ortaya, dairesel bir hareket koymaktadır. Hayret mertebesindeki insân da aynı daireyi çizer, zîrâ "Allāh ile (*mâ Allāh*), Allāh'dan (*anillâh*), Allāh-'a doğru (*ilâllāh*) yürür ve ileriye doğru hareketi de Allāh'ın kendi hareketi ile özdeş olur"[167].

İbn Arabî bu hareketin ***kutup*** adını verdiği bir mil, ya da bir ***merkez*** etrafında döndüğünü ve bu kutbun ya da merkezin Allāh olduğunu söylemektedir. Ve insân da merkez etrafında bir daire üzerinde döndüğüne göre ister Vahdet isterse Kesret hâlinde bulunsun, Allāh'a olan uzaklığı hep aynı kalmaktadır. Başka bir deyimle, insân Hakk'a ister ilk Vâhidiyyet'i yönünden, isterse sonsuz sayıda somut eşyâ sûretinde çeşitlilik kazanması (*yâni Kesret*) yönündan nazar etsin, ***bizâtihî Hakk'***dan dâima aynı uzaklıkta kalmaktadır.

Tersine olarak, nazarı perdeli olduğundan gerçeği göremeyen bir adam ise "doğru bir yol boyunca yürüyen bir adamdır". Böyle bir kimse Allāh'ın kendinden uzakta olduğunu vehmeder ve Allāh'ı uzaklarda arar. Kendi vehmi onu hayâl kırıklığına uğratır ve vehmettiği Allāh'a erişmek için boş yere çırpınır. Böyle bir kimse için "...dan" (arapça: ***min***, yâni başlangıç noktası) ile"...ya" (arapça: ***ilâ***, yâni en son hedef) arasında tabiîdir ki sonsuz bir uzaklık mevcûddur. Başlangıç noktasının kendinden çok uzakta olduğunu vehmeden o kimsenin kendisi ile o nokta arasındaki uzaklık da, kendisini Allāh'dan ayıran uzaklık olarak düşündüğü mevhum bir uzaklık olmaktadır. Bütün Allāh'a yaklaşmak arzusuna rağmen böyle bir kimse, önünde sonsuza kadar uzanan doğru yolda yürüdükçe O'ndan daha da uzaklaşır.

Bir daire üzerinde yürüyen bir adam ile bir doğru çizgi üzerinde ilerleyen bir diğeri misâli aracılığıyla böylece formüle edilmiş olan bu düşüncenin bizzât kendisi de olağanüstü bir derinliği haizdir. Bununla beraber yukarıda sözü edilmiş olan Kur'ân âyetinin bir te'vîli olarak bu, hiç kuşkusuz, konumuzun içeriğine tamı tamına tekābül etmemektedir. Kendine has yorum biçimini İbn Arabî, kendi tezi için nihaî bir delîl ve bedâhat olarak zikrettiği[168] diğer âyetlere de uyguladığı zaman Kur'ân'ın te'vîlindeki böylesine geniş bir serbestî daha da belirgin bir biçimde göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi (LXXI/25) âyeti olup bu, "nefislerine zulmedenler" ile ilgili âyetten hemen sonra gelmektedir. Meâli şöyledir: "Bunlar (*yâni zâlimler*) günahlarından (*yâni* ***hatî'ât****'larından*) dolayı sularda boğuldular ve ateşe atıldılar. O zaman kendileri için Allāh'dan başka bir yardımcı bulamadılar".

Hatî'ât kelimesi "yanlışlar" ya da "günahlar" anlamında olup hatânın çoğuludur; Arapça ***HT'*** (ha-ta-a), yâni "yanlışlık yapmak", "bir hatâ ya da suç işleme" anlamındaki kökten türemektedir. Bu, belirli bir anlamı olan ve bu anlamla sık sık kullanılan bir kelimedir. Bununla beraber İbn Arabî bu etimolojiyi hiç göz önüne almaksızın bunu "çizgiler (***hat***'lar) çekmek", "hudutlarını çizmek" anlamına gelen ***HTT*** (ha-ta-ta) kökünden türetmektedir. Bu i'tibârla "günahlarından" anlamına gelen ***min hatî'atihim*** kelime grubuna "onlar için şahsen

[166] Fusûs, s. 56/73/64/**I**-297.
[167] Kāşânî, Fusûs Şerhi, s. 56.
[168] Fusûs, s. 57/73/70-75/**II**-2 ilâ 8.

mâlik oldukları şeyler olarak hudutları çizilmiş olanlardan dolayı" gibi bir anlam kazandırılmış olmaktadır. Ve bu da İbn Arabî için "bunların kendi kişisel taayyünâtından", yâni "her kimsenin kendi ***ego***'sundan (***nefs***'inden)" başka bir şey değildir.

"Ego'ları yâni nefsleri dolayısıyla", yâni bunların nefsleri zâten taayyün etmiş olduğundan, bunların mânevî ***fenâ*** makamına yükselebilmelerinden önce bir defa ummânda "boğulmaları" gerekir.

İbn Arabî, içinde boğulmak gereken bu ummânın Mârifetullāh'ı (= *Allāh hakkındaki yüce ilmi*) remzettiğini ve bunun da "hayret"den başka bir şey olmadığını ifâde etmektedir. Bu hususda Kāşânî de şunları söylemektedir[169]:

> (*Bu "hayret"-"ummânı"*) herşeyi istilâ etmiş olan ve kendisini çeşitli sûretlerde izhâr eden Vâhidiyyet ummânıdır. Bu, Vâhid-i Mutlak'ın her şeyde belirli ve somut bir sûret içinde zâhir olmasına karşılık bütün olarak (*gene de*) belirsiz kalmasından dolayı hayrete düşürücü'dür.Bu (*kezâ*), (*aynı anda*) hem lâataayyünü (= *belirsizliği*) ve hem de taayyünü (= *belirliliği*) dolayısıyla hayrete düşürücüdür.

Âyetin "ateşe atıldılar" meâlindeki kısmı için İbn Arabî, sâdece, bu yanmanın bunlar daha ummânın içinde iken vuku bulduğunu söylemekle yetinmektedir. Bunun anlamı gene Kāşânî tarafından şöyle açıklanmaktadır[170]:

> (*Burada*) "ateş"den kasıt O'nun Vechi'nin, "Mârifetullāh" ve ***Gerçek Hayat*** Ummânı'nın tam ortasında, bütün belirli şekilleri ve a'yân-ı sâbiteyi yakıp yok eden azamet Nûr'una duyulan aşkın ateşidir. Ve bu Gerçek Hayat öyledir ki her şey onunla hayat bulur ama aynı anda da mahvolur. Hayat ve Mârifet ile "boğulmak" ve "yanmak"dan ve aynı anda da hem ***fenâ*** ve hem de ***bekā*** bulmayı görmenin sebep olduğu hayretten daha büyük bir hayret makāmı da olamaz!

Böylelikle "...bunlar kendileri için Allāh'dan başka hiçbir yardımcı da bulamadılar" çünkü Allāh, bu hakîm kimselere ***Zâtı*** ile tecellî ettiği vakit bunların hepsi de yanıp kül oldular; ve onlara kendileri için yegâne "yardımcı", yâni onlara yegâne hayat verici olarak Allāh'dan başka hiçbir şey kalmadı. Orada onlara yardım edici olarak yalnızca Allāh bulunuyordu; ve onlar da O'nda ebediyyen mahvolmuş oldular (yâni ***Allāh'ın Zâtı'nda fenâ'ya eriştiler***). Onların Allāh'da fenâ bulmaları (yâni ***Fenâfillâh*** makamına erişmeleri) aslında onların O'nda hayat kazanmaları, ***Allāh ile bâkî*** olmaları (*yâni* ***Bekābillâh*** *makamına erişmeleri*) idi. Buna göre ***fenâ*** makamı ***bekā*** makamının arka yüzü mesâbesindedir.

Eğer Allāh onları ummânda mahvedecek yerde boğulmaktan kurtarıp da Kevnîyât'ın kıyısına gerisin geriye yollasaydı, yâni onları takayyüd (*kayıtlanma*) ve taayyün (*belirlenme*) âlemine geri döndürseydi, onlar böylesine yüce bir makama erişmiş olamayacaklardı; yâni onlar şuûn-ı kevniye'de (= *realitelerin tabiî âleminde*) yaşamak ve vehmettikleri kimlikleri dolayısıyla da Allāh'dan perdeli olmak durumunda bulunacaklardı.

İbn Arabî bütün bunların ancak belirli bir görüş açısına göre[171] doğru olduğunu kaydetmektedir. Daha kesin bir dille ifâde edilirse aslında ne "boğulma", ne "yanma" ve ne de

---

169 Kāşânî, Fusûs Şerhi, s.57.
170 idem.
171 Yâni bütün bu mertebe farklarının vücûd bulduğu İlâhî İsimler'in görüş açısından.

"yardım" söz konusudur; çünkü, başlangıçdan sona kadar, her şey Allāh'a ait olup Allāh'ladır; yalnız bu kadar da değil; her şey ***Allāh***'dır.

Kur'ân'da (LXXI/27) âyetinde Nûh, Allāh'a şöyle hitâb etmektedir: "Şüphe yok ki, eğer Sen onları bırakacak olursan onlar kullarını dalâlete düşürürler (*doğru yoldan saptırırlar*) ve onlar ancak fâcir ve kâfir çocuklar doğururlar".

İbn Arabî'ye göre[172] "...kullarını dalâlete düşürürler..." ifâdesi: "kullarını hayrete dûçâr ederek onları kulluk makāmından uzaklaştırırlar ve onları böylece hâl-i hâzırda gözlerine perdeli olan gerçek makamlarına yâni Rabb makāmına sürüklerler. Eğer bu vâkî olacak olursa, kendilerini kul olarak düşünenler artık kendilerine Rabb nazarıyla bakarlar" anlamındadır. Buradaki hayret için Kāşânî bunun gerçek bir hayret değil, fakat "Şeytânî bir hayret" olduğunu ifâde etmektedir. Herhâlde bu mubalâğalı olsa gerektir. Çünkü İbn Arabî (*zâhiren*)[173] evvelkisiyle aynı cinsten bir hayretten bahsetmektedir. Onun burada işâret etmek istediği şey, Vücûd Sırrı'nı bilenler eğer ahâliyi eğitip idâre etmeğe bırakılacak olurlarsa sonunda ahâlinin, aslında, kendi kendilerinin hakkında düşündükleri gibi yalnızca kul olmayıp aynı zamanda da Rabb oldukları keyfiyetinin bilincine (*büyük bir hayret içinde*) erişebilmelerinin mümkün olduğudur,

İbn Arabî'nin söz konusu âyetin son kısmı olan: "...ancak fâcir ve kâfir çocuklar doğururlar" hakkında ileri sürdüğü te'vîl öncekinden daha da şaşırtıcıdır. Yalnız şurasını hatırda tutmamız gerekir ki bu te'vîl sağduyu için çok şaşkınlık verici dahi olsa bile İbn Arabî'nin anlayışına göre tamâmen doğal ve âşikârdır.

Bu âyette geçen arapça ***fâcir*** kelimesi, anlamı üzerinde ittifak edilmiş Kur'ân'î bir terim olup "gayrımeşrû iş yapmak, yâni günah işlemek" anlamındakı ***FCR*** (fe-ce-re) kökünden türemiştir. İbn Arabî ise bunu "su için dışarı çıkacak yer yol ya da mahreç açmak" anlamındaki bir başka ***FCR*** kökünden türetmektedir. Ve bu da, buradaki özel anlamı dolayısıyla, "izhâr eden bir kimse"ye delâlet etmektedir. Yâni İbn Arabî'nin görüşünü daha bâriz bir şekilde yansıtan bir deyimle ***fâcir***, Hakk'ın tecellîgâhı olması hasebiyle Hakk'ı izhâr eden bir kimsedir.

Âyette geçen arapça ikinci kelime "Allāh'a karşı nankör, yâni inancı olmayan kimse" anlamındaki ***kâfir*** kelimesinin daha kuvvetli ifâdesi olan ***kâffâr*** kelimesidir. Fakat daha önce de görmüş olduğumuz gibi, İbn Arabî bu kelimeyi yalnızca etimolojik anlamı bakımından yâni "örtmek" anlamında telâkki etmektedir. Buna göre de ***kâffâr***, "nankör" ya da "inançsız" birine değil de kendisinin somut (*müşahhas*) sûretinin perdesi altında Hakk'ı "örten", "Perdeleyen" bir kimseye delâlet etmektedir.

Bundan başka ***fâcir*** ile ***kâfir***'in farklı iki kişi olmayıp tek ve aynı bir şahıs olduğunu da unutmamak lâzımdır. Bu i'tibârla âyetin bu kısmının anlamı şuna delâlet etmektedir: "Bunlar o türlü kimselerdir ki, aynı anda, hem perdelenmiş olanı izhâr ederler hem de zâhir olanı perdelerler". Bunun bir sonucu olarak da bu hârikulâde müşâhedeye mazhar olanlar, doğal olarak, ***"hayret"***e dûçâr olurlar.

---

[172] Fusûs, s. 58/74.

[173] Yazar burada hatâ etmektedir. Söz konusu hayret, rûhunda tecellî eden bir mistik tecrübenin doğurduğu rahmânî bir hayret değil üçüncü şahısların uyandırdıkları nefsânî bir hayrettir. Bu bakımdan şeytânî bir hayrettir. Zîrâ bu kabil bir hayrete dûçâr olanlar fenâ ve bekā mertebelerini bizzat yaşamadıkları için yalnızca kendi vehim ve kuruntularının etkisi altında bulunmaktadırlar ki bunlar da şeytânîdir. (*Çevirenin notu*).

Gerçi böyle bir "hayret"e dûçar olmak da zâten gerçek "Mârifet"e erişmek için ilk adımdır. Ve buradaki "hayret"in de metafizik bir temeli vardır. Aşağıda bu keyfiyeti, İbn Arabî'nin kendi tasvîrine sâdık kalarak, daha nazarî (= *teorik*) bir tarzda göz önüne alacağız.

Her şeyden önce üzerinde durmamız gereken husus, İbn Arabî'nin dünyâ görüşünde, bütün âlemin Hakk'ın tecellîgâhı (= *tecellî ettiği yer*), ve bunun sonucu olarak da âlemdeki bütün eşyâ ve hâdisâtın da aslında Hakk'ın kendi kendini sınırlandırmaları olduğudur. Bu i'tibârla Vücûd (*yâni Varlık*) âleminin gerçek sûretini, aslında bunun "zıtların bir terkibi" olduğu keyfiyetinin dışında idrâk etmek mümkün değildir. Biz âlemin gerçek mâhiyetini ancak, bütün zıtlıkları aynı anda tasdik etmekle anlayabiliriz. Ve "hayret" de, bütün zıtlıkların aynı anda mevcûdiyetini kabûle zorlanmamız dolayısıyla idrâkimizde doğan izlenimden başka bir şey değildir.

İbn Arabî zıddiyyetin temel şekillerinden bazılarını ayrıntılı bir biçimde tasvîr etmektedir. Ve bu "***coincidentia oppositorum*** = zıtların çakışması" olayı hakkında verdiği açıklama da kendi dünyâ görüşünün birçok önemli noktasını aydınlatması bakımından büyük bir değeri ve önemi haizdir. Biz burada zıddiyyetin en temel iki şeklini göz önüne alacağız.

Bunlardan birincisi[174], ***bâtın*** ile ***zâhir*** arasındaki bağıntıda ortaya çıktığı vechile âlemdeki eşyânın mâhiyetinde saklı olan zıddiyyettir. Meselâ "İnsân" tanımlanmak istenildi miydi, bunun tanımında hem bâtını ve hem de zâhiri terkîbetmek gerekmektedir. Genellikle kabûl edilmiş olan: "İnsân akıllı bir hayvandır" meâlindeki tânım da böyle bir terkîbin eseridir; çünkü "hayvan" insânın "zâhirini", buna karşılık "akıllı olmak" da onun "bâtınını" temsil etmekte, yâni birincisi cisme, ikincisi ise cismi yöneten rûha işâret etmektedir. Bir insân rûhundan soyutlanırsa o artık bir "insân" olmaz, bu takdirde o olsa olsa tıpkı bir taş ya da tahta parçası gibi insâna benzeyen bir sûretten ibâret kalır. Mecâzî mânâda kullanılması dışında, böyle bir sîret de "insân" ismine müstahak olamaz.

Tıpkı insânın, ancak rûhunun cesedinin içinde olduğu müddetçe insân olabilmesi gibi âlem de ancak ***Gerçek Olan***'ın yâni ***Hakk***'ın âlemin dış sûretinin içinde olduğu müddetçe âlemdir.

> Âlemin çeşitli sûretleri (*sûret olarak*) içlerinde Hakk bulunmadıkça aslā mevcûd olamazlar. Bu i'tibârla, nasıl ki rûh kavramı, biz insânı gerçek ve yaşayan bir kimse olarak anladığımız sürece, insânın tanımını oluşturmaktaysa, ulûhiyyet kavramı da mecâzî olarak değil kelimenin gerçek anlamıyla, âlemin tanımına zorunlu olarak girmek zorundadır.

Bundan başka, Gerçek Olan yalnızca âlemin ***bâtını*** olmayıp onun ***zâhiri*** de Gerçeğin ta kendisidir; çünkü âlemin ***zâhiri***, önce de görmüş olduğumuz vechile, aslında tecellî sûretleridir. Bu bakımdan âlemin ***bâtını*** ile ***zâhiri***'nin her ikisinin de ulûhiyyet ile ilgili olarak tanımlanması gerekir.

Bu noktayı tesbit ettikten sonra İbn Arabî bâtının ve zâhirin ***senâ***'larının acâyib mâhiyetini tasvîr etmeğe başlamakta ve: "Nasıl ki insânın zâhirî sûreti kendine has dil ile kendi içindeki nefsini senâ ediyorsa, âlemin çeşitli sûretleri de Allāh'ın özel tasarrufu aracılığıyla âlemin bâtınî nefsini aynı tarzda senâ ederler" demektedir. Acaba insânıın cismânî sûreti

---

[174] Fusûs, s. 48/69.

kendi içindeki nefsini kendine has dil ile nasıl senâ etmektedir? Bu, Kāşânî tarafından şu şekilde açıklanmaktadır[175]:

> İnsânın cismânî sûreti: hareketleri, kendine has özellikleri ve olgunluğunun tezâhürleri aracılığıyla nefsi senâ eder. (*Bunun niçin bir "senâ" olduğunun sebebi ise şudur*). İnsânın cismânî uzuvları, eğer nefs olmasa, ne hareket edebilen ve ne de idrâk edebilen cansız nesnelerden başka bir şey değildir; bundan başka cismânî uzuvlar cömertlik, elaçıklığı, âlicenaplık, utanç hissi, cesâret, sadâkat, dürüstlük, v.b... gibi hasletleri haiz değildirler. Ve senâ etmek de (*bir şeyin ya da bir kimsenin*) iyi taraflarını zikretmekden başka bir şey olmadığına göre cismânî uzuvlar da fiiller aracılığı ile nefsin hasletlerini ifâde ederek nefsi senâ etmiş olurlar.
>
> Tıpatıp aynı şekilde, âlemin çeşitli sûretleri de âlemin bâtınındaki nefsi (*yâni âlemi istilâ eden Gerçek'i*) buna has özelliklerle, olgunlukla yâni ondan çıkıp gelen her şeyle "senâ" ederler. Bu i'tibârla âlem "***bâtını***"nı "***zâhiri***" aracılığıyla senâ eder.

Bununla berâber bizler, âlemin bütün sûretlerini kuşatabilen bir ilme sâhip olmadığımızdan, çoğu kere bunun farkına varmayız. Bu âlemşümûl "senâ"nın dili, "tıpkı bir tür-kün bir hindûnun dilini anlamaması gibi"[176] bizim için anlaşılmaz kalır. Bu olayın çelişkili mâhiyeti âlemin "zâhiri"nin âlemin "bâtını"nı senâ etmesinde, daha doğrusu "zâhir" ile "bâtın"ın her ikisinin de, mutlak olarak, Hakk'ın kendisi'den başka bir şey olmadığı keyfiyetinde saklıdır. Buradan, senâde bulunan (***müsnî***) ile senâda bulunulanın (***müsnâ***'nın), eninde sonunda, aynı olduğu sonucuna varırız.

Şimdi tasvîr etmiş olduğumuz ve zâhirî olarak biribirine zıt iki sûret içinde kendi kendisine senâda bulunan Hakk keyfiyeti, Hakk'ın beşer tarafından çok daha derin ve çok daha genel bir keyfiyet olan ***"coincidentia oppositorum = zıtlıkların çakışması"*** şeklinden başka bir tarzda idrâk edilmesinin mümkün olmadığı keyfiyetini tasvîr eden somut bir misâldir. İbn Arabî görüşünü desteklemek üzere, IX. yüzyılda Bağdat'da yaşamış sôfîlerden Ebû Saîd el-Harrâz'ın meşhûr bir sözünü zikretmektedir: "Allāh ancak zıtları terkîb etmekle bilinebilir"[177].

> Kendisi dahi Hakk'ın pekçok vecihlerinden biri ve pekçok dillerinden biri olan Harrâz, Allāh'ın ancak zıtlıkların terkîb edilmesiyle tanınabileceğini söylemektedir. Böyle olunca Hakk "Başlangıç Olandır (***Evvel****'dir*)" ve "Son Olandır (***Âhir****'dir*)"; "Zâhir Olan" ve "Bâtın Olan"dır. O zâhir olarak ortaya çıkan "Bâtındaki Zât"dır; aynı zamanda da O, kendini izhâr ettiği anda kendini bâtınen perdelemiş Olan'ın Zâtı'dır.
>
> Hakk'ı, Hakk'ın kendinden başka, gören kimse yoktur ve Hakk'ın kendisine perdeli olduğu kimse de yoktur. O, kendini kendine izhâr eden ***Zâhir***'dir; ve kezâ O, kendini kendine perde kılan ***Bâtın***'dır. Ebû Saîd el-Harrâz'ın ya da mümkün diğer bütün varlıkların isimleriyle anılan hep Hakk'dır.
>
> ***Zâhir*** "Ben" dediği vakit ***Bâtın*** bunu yalanlar. ***Bâtın*** "Ben" dediğinde de ***Zâhir*** bunu yalanlar. Ve bu husus her zıt çift için aynıdır. (*Her hâl için*) konuşan ***Bir***'dir ve O'nu dinleyenin de aynıdır. Bu, Peygamber'in: "... ve nefislerinin onlara söyledikleri..." şeklindeki beyânına dayanmaktadır. Âşikâr olarak burada nefis hem konuşan ve hem de aynı zamanda konuştuğunu işiten ve söylediğini bilendir. Bütün bunda, değişik vechelere bü-

175 Kāşânî, Fusûs Şerhi, s. 48.
176 idem.
177 Fusûs, s. 64/77/75-76/**II**-13 ve 14.

rünmesine rağmen, Zât Bir'dir. Hiç kimsenin bunu bilmemesine imkân yoktur. Çünkü herkes, Hakk'ın bir sûreti olmak hasebiyle nefsinde bundan haberdardır.

Üstâdın temel tezinin bu noktasıyla ilgili olarak Kāşânî, varlığın kaynağı ve temeli bakımından her şeyin Hakk olduğunu ve âlemdeki bütün eşyânın aynı ***Zât***'ın büründüğü çeşitli sûretlerden başka bir şey olmadığını hatırlatmaktadır. Olaylar Âlemi'nin (***Âlem-i Kevniyye***'nin) bu derecede mütenevvî olması keyfiyeti ise yalnızca İlâhî İsimler'in, yâni İlâhî tecellî sûretlerinin kesretinden (*çokluğundan*) ileri gelmektedir.

Hakk'dan başka hiçbir şey mevcûd değildir. Yalnız O, ***vûcub*** hassalarının ***imkân*** hassalarına olan izafî üstünlüğüne ya da tersine ***imkân*** hassalarının ***vücûb*** hassalarına olan izafî üstünlüğüne uygun olduğu kadar İsimler'in zâhiren ortaya çıkmaları ya da bâtınen gizli kalmalarına da uygun olarak zıt sûretlere ve farklı vechelere bürünür; ve bu da bazı şeylerde rûhun, diğer bazı şeylerde ise maddenin üstünlüğü demektir[178].

İbn Arabî'nin: "***Zâhir*** Ben dediği zaman ***Bâtın*** bunu yalanlar ..." şeklindeki beyânıyla ilgili olarak Kāşânî şu açıklamayı yapmaktadır:

İlâhî İsimler'in her biri kendi anlamını te'yid eder; fakat onun te'yid ettiği ise hemen daha o anda kendine has anlamını te'yid eden zıt bir İsim tarafından red (*ve inkâr*) olunur. Bu i'tibârla, âlemin bir parçası kendine has özelliği izhâr etmekle kendi benliğini (***enâniyyet***'ini) te'yid etmekte, fakat bunun zıddı da hemencecik bu te'yid edilmiş olanı inkâr ederek kendine has olan ve öncekinin izhâr ettiğine zıt olan bir özellik izhârıyla bu berikinin ifâdesini hükümsüz kılmaktadır.

Bu şekilde ikisinin her biri kendi tabîatında ne varsa onu ilân etmekte ve diğeri de ona (*menfî bir tarzda*) cevap vermektedir. Fakat ilân eden ile cevap veren (*aslı i'tibâriyle, zât i'tibâriyle*) tek ve aynı şeydir. Buna bir misâl teşkil etmek üzere İbn Arabî "onların nefislerinin kendilerine söylediklerine de cismânî uzuvlarının (*herhangi bir fiil işlememiş olsalar bile*) ***gerçekte*** ne yaptıklarına da" tamâmen ârif olan Allāh'ın insânların işledikleri günahlar hakkındaki ilmine işâret etmektedir. Bu doğrudur, zîrâ zaman zaman her insân kendi kendine (*kötü*) bir şey yapmak istediğini ve buna niyet ettiğini söyler de başka bir sâik dolayısıyla bundan alıkonulur. Bunun gibi bir hâlde insânın kendisi nefsinin kendine söylediği şeyin dinleyicisi olur ve icraat bakımından tereddüde düştüğü vakit de nefsinde faaliyet gösteren zıt hassaların bilincine sâhip olmuş olur.

Böyle bir anda insân, aynı anda, hem konuşan hem dinleyen olur ve, gene aynı anda, hem emreden hem de yasaklayan olur. Üstelik insân bütün bunlara ârifdir de! Ve derûnî aslının (*yâni rûhunun, zâtının*) tek ve aynı olmasına rağmen akıl, vehim, nefret, arzu, vb... gibi fiilleri yönetici unsurların ve melekelerinin kuvveti aracılığıyla insân nefsinde bütün bu zıt hassaları izhâr ve cem' etmektedir. Böyle bir insân, İsimler'den ileri gelen zıt vecheleri ve hassaları itibâriyle (*ezelî ve ebedî olarak* ***Bir ve Tek*** *olan*) ***Hakk***'ın bir sûretidir.

Aynı durum ***Tabîat*** bakımından da müşâhede olunabilir. İbn Arabî işe bir soru sormakla başlamaktadır[179]: "Men et-tabîa' ve men ez-zâhir minhâ?" (*Kimdir tabîat ve kimdir O'ndan görünen?*). Fakat her şeyden önce bu ifâdenin acâyib içeriğine dikkat edilmesi gerekir; şöyle ki İbn Arabî burada "mâ?" (*nedir?*) deyecek yerde şahsa delâlet eden "men?" (= *kimdir?*)

---

[178] Fusûs, s. 64/77/75/**II**-12.
[179] Fusûs, s. 67/78/80/**II**-26.

şeklini kullanmaktadır. Başka bir deyimle burada, âşikâr olarak, Tabîat'a bir şahsiyet atfedilmiş olmaktadır.

Ne olursa olsun bu beyân meâlen: "Tabîat kimdir ve ondan görünen kimdir?" diye tercüme edilmelidir. Kāşânî, bu anlamda Tabîat'ın, ***Hakk***'ın bâtınî gerçeği olan ***Bir***'in (***Vâhid***'in) genel bir taayyün aracılığıyla kendi kendisini kayıt altına alması anlamına geldiği ve "ondan görünenin" de biribirlerine zıt hassaları haiz tabiî (*yâni fizikî ve şahsî*) eşyâya delâlet ettiği mutâlâasındadır. Ve bu anlamdaki Tabîat ile ondan vucûda gelen çeşitli eşyânın her ikisinin de eninde sonunda Hakk'ın bâtınî gerçeği olan İlâhî Ahadiyyet'in kendisi olduğunu eklemektedir.

Prof. Afîfî daha da ileri giderek Tabîat kelimesiyle tam olarak neye delâlet edildiğini tesbit etmeğe çalışmaktadır[180]. Bununla ilgili olarak da Tabîat'ın Allāh'ın bir başka ismi olduğunu ileri sürmekte ve bunu, hem unsûrî ve hem de gayrı unsûrî şeyleri ihtivâ eden Vücûd Âlemi'nin bütünü içine yayılmış olan evrensel (*âlemşümûl*) bir kudret olarak telâkki ettiğimiz zaman Tabîat'ın anlamına en fazla yaklaşmış olacağımızı savunmaktadır. Bu şekilde kavranan Tabîat, Afîfî'ye göre, biri felsefî ve diğeri de tasavvufî olmak üzere ayrıca iki düzeyde daha kavranabilir. Felsefî bakımdan Tabîat her varlığa sıfatlarını ve özelliklerini veren ya da her şeye kendisine has bir "tabîat", bir "mâhiyet" veren ve bunu yaparken de kendisi herhangi bir azalmaya veyâ değişmeye mâruz kalmayan kudrettir. Tasavvufî olarak da Tabiat ***Mûcid*** isminin sûretinde kendisi'ni izhâr ettiği şekliyle ***Zât-ı İlâhî***'dir. Bu anlamda, Vücûd âleminde görünen her şeyin menşei bu "Tabîat"tır ya da tercihen vücûda gelen her şeyin, ortaya çıkanlarla artmış olmayan ve zâhir olmayanlarla da eksilmiş olmayan Tabîat'ın kendisi olduğunu söylememiz gerekir.

Bu, İbn Arabî'nin şu beyânını açıklamakadır[181]:

> Meydana gelen ondan (*yâni Tabîat'dan*) farklı bir şey değildir; ve, öte yandan, Tabîat da kendisine atfedilen hassalardan (*yâni başkasına ait olmayan ve kendine has bir özelliği haiz olan belirli bir sûretten*) ötürü ortaya çıkmış olan şeyin aynısı değildir. Buna göre meselâ bu şey soğuk ve kurudur da şu şey sıcak ve kurudur. Her iki şey de (*ortak*) kuruluk vasfında "birleşmekte" fakat (*soğukluk ve sıcaklık gibi*) başka vasıflarda "ayrılmaktadırlar". Birleştiren şey Tabîat'dır ve yalnız o değil. Tabîat oluş vechesi bakımından, (*Hakk'ın*) Zât'ının aynısıdır. Buna binâen Tabîat âlemi bir aynada yansıyan pekçok sûretten, ya da diyebilirz ki pekçok aynada yansıyan sûretten ibârettir.

"Bâtın" ile "Zâhir" arasındaki bağıntıya yakın olarak Vâhid ile Kesret (*Bir ile Çok*) arasında çelişkili bir bağıntı vardır. Bu iki cins çelişkili bağıntı, temelde, tek va aynı bir şeydir. Zîrâ Hakk'ın (*ya da âlemin*) Vâhid ve lâkin Kesret, Kesret ve lâkin Vâhid hâlinde bulunması hükmü tamâmen, şimdi tasvîr edildiği gibi, âlemdeki sonsuz sayıda çeşitli ve zıt eşyânın Hakk olan Tek Bir Varlığın çeşitli kevnî sûretlerinden başka bir şey olmadıkları keyfiyetinden ortaya çıkmaktadır. (*Zâhirî*) fark her hâl için bizim biraz farklı bir görüş açısından hareket etmemizden kaynaklanmaktadır.

Şimdi göz önüne alacağımız ikinci bağıntıyla ilgili olarak İbn Arabî biri matemetik, diğeri de ontolojik olmak üzere iki açıklama vermektedir. Biz meselenin matemetik vechesinden başlayacağız.

---

[180] Afîfî, Fusûs Şerhi, s. 53.
[181] Fusûs, s. 69/79/81/**II**-26.

Vâhid'in eşyânın kesretinde zâhir olduğu, ve kesret hâlindeki eşyânın da en sonunda Vâhid'e yâni Hakk'a ircâ olunabildiği temel keyfiyetinin bünyesi matematikte bütün sayıların asıl kaynağı olan "bir" ile sayılar arasındaki karşılıklı bağıntıların yapısıyla özdeştir.

> (*Matematikte*) "bir" (*yâni vâhid*), bilinen diziler hâlinde diğer sayıları üretir. Böylece "bir" diğer sayılara vücûd verir. Diğer sayılar ise "bir"i bölüşürler; ve bunlar arasındaki yegâne esaslı fark da (*hâlen mevcûd*) bir sayı olan bir "sayı"nın ancak sayılabilen bir şey(*in varlığı*) aracılığıyla böyle olduğudur[182].

Evvelce görmüş olduğumuz vechile tek ve biricik olan ***Zât***'ın Varlığın somut kayıtları ve çeşitli mertebeleri aracılığıyla çeşitlenmesi, sonsuz girift bir karmaşa hâlinde gözlenebilen eşyânın ve olayların sebebini teşkil etmektedir. Bununla beraber, bu olayın temel bünyesi tümüyle basittir. İbn Arabî'nin dediği gibi, bu tıpkı, sonsuz sayılar dizisinin "bir" sayısından hâsıl olması gibidir. Bu bakımdan matematik "bir" bütün sayıların nihaî kaynağı olup sayılar da "bir"in tecellî ettiği çeşitli şekillerden başka bir şey değildir.

"Bir"in kendisini bir sayı olarak addetmemek gerekir. O, bütün sayıların kaynağı ya da tabanıdır. Her sayı (*tıpkı, âlemdeki bütün eşyânın çeşitli tecellî sûretlerinde kendi kendisini tekrârlayan (**Mütekerrîr**) **Zât-ı Vâhid**'in[183] eserleri olması gibi*) "bir"in tekrârıyla vücûda gelen kevnî bir sûretidir. Burada önemli olan husus "bir"in tekrârıyla böyle meydana gelen bir sayının yalnızca bir'lerin bir yığını olmayıp bağımsız bir gerçek oluşudur. Meselâ "iki" sayısı Kāşânî tarafından şu türlü açıklanmaktadır[184]:

> "Bir" başka bir sûrette tecellî etti miydi[185] buna "iki" denir. Ama "bir"in bizâtihi bir sayı olmamasına karşılık "iki", "bir" ve "bir"in biraraya getirilmesi işleminin bünyesinin ve biraraya getirme işleminin sonucu olan ve kendisine "iki" denen nesnenin de gene "bir" sayı olmasına dikkat etmek gerekir. Böylece buradaki esas sûret bir'dir, madde bir'dir ve biraraya getirilen iki "bir" de gene bir'dir, yâni bu kendini Kesret (*çokluk*) hâlinde izhâr eden "bir"dir. Böylelikle "bir" iki farklı sûrette tecellî ederek "iki" sayısını hâsıl etmektedir. Aynı şey "bir", "bir" ve "bir"in biraraya getirilmesi demek olan "üç" sayısı için de doğrudur; ve bunun tekliğinin mâhiyeti ve yapısı da tıpkı "iki" hâlinde olduğu gibidir.

Şu hâlde bütün sayıların her biri kendine has taayyününe (*belirleniş şekline*) ve sayılar dizisinda işgal ettiği özel sırasına uygun olarak "bir"in tecellî ettiği bir sûrettir.

Bu sûretle vücûda getirilmiş olan sayıların hepsinin ***hakāik-i mâkûle*** yâni Akıl yardımıyla idrâk edilen gerçekler olduğuna ve bunların zâhirî âlemde mevcûd olmadıklarına önemle işâret etmek gerekir. Bunlar yalnızca bizim zihnimizde mevcûddurlar. Bunlar zâhirî âlemde ancak sayılabilir nesnelerde mevcûd oldukları müddetçe mevcûd olurlar. Bu da yukarıda sözü edilen paragrafta İbn Arabî'nin bir "sayı"nın ancak sayılabilir bir şey aracılığıyla kuvveden fiile çıktığını söylemesiyle anlatılmak istenen şey olmalıdır. Ve bu durum da tıpatıp Vücûd âleminin ontolojik yapısına tekābül etmektedir.

---

182 Fusûs, s. 64/77/77/**II**-17.
183 Parantez içindeki ifâde Kāşânî'ye aittir; s.65.
184 Kāşânî, Fusûs Şerhi, s.65.
185 Burada matematik "bir"in çoğalmasının tıpkı Hakk'ın Kesret'teki tecellîsi gibi "tecellî" olarak tasvîr olunduğu dikkat çekicidir.

Kāşânî'nin tefsirinde "sayılabilen bir şey" (= ***ma'dûd***) Kesret'te tecellî ve tenevvü eden Hakk'ı Vâhid'e (*Tek Olan Gerçek'e*) işâret etmektedir. Fakat bu, âşikâr olarak, yanlış bir tefsirdir. Bu mânâ ile ilgili olarak ***ma'dûd***'un zâhirî âlemde mevcûd olup da akıl ötesi "bir"i somut bir sûret içinde izhâr eden somut bir nesneye delâlet etmesi gerekir. Varlığın matematik ve ontolojik mertebeleri arasındaki tekābülüyet bakımından "bir", Hakk'ı Vâhid'e, akıl yoluyla anlaşılabilen sayılar a'yân-ı sâbitelere ve nihâyet "sayılan eşyâ" (*ma'dûd*) da mahlûkat âlemindeki eşyâya tekābül ederler. Bâlî Efendi bu tekābüliyet sistemini şaşırtıcı bir açıklıkla ortaya koymaktadır[186]:

> Sayıların, Hakk'ın çeşitli sûretlerde, ve bu sûretlerin zâtî şartlarının ve bağıntılarının icâbına uygun olarak tecellîsinden zuhur eden İsimler'in çokluğuna tekābül etmesine karşılık "bir"in sembolik olarak Hakk'ın zâtî hakîkatı olan bâtınî bir ***ayn***'a tekābül ettiğine dikkat etmelisiniz. Burada söz konusu olan İsimler'in kesreti İlim'deki (*yâni İlâhî Bilinç'deki*) a'yân-ı sâbitenin kesretidir. Netice itibâriyle, sayılabilen nesneler bu âlemin müşahhas (*somut*) nesnelerine yâni tecellînin mahlûkātı ilgilendiren sûretlerine tekābül etmektedir. Eğer bu sûretler olmasaydı ne isimlerin çeşitli özellikleri ve ne de a'yân-ı sâbitenin fiilî (*aktüel*) durumları bu dış âlemde somut bir biçimde aslā ortaya çıkamazlardı.

"Sayılan, sayı ile ifâde edilen = ***ma'dûd***" kelimesini ancak bu türlü idrâk ettiğimiz zamandır ki İbn Arabî'nin şu sözlerinin neye delâlet ettiğini kusursuz olarak görebiliriz[187]:

> Sayı ile ifâde olunan şeyler hem ademe (*yokluğa*) ve hem de Vücûd'a (*Varlığa*) katılırlar; zîrâ aynı bir şey hisler düzeyinde mâdum (*yok*) olabilirken pekâlâ zihnimizde mevcûd olabilir[188]. "Sayı" da "sayılan şeyler" de böyle mevcûd olmalıdırlar.
>
> Kezâ bütün bunlara sebeb olan ve bunların da sebeb olduğu "bir"in de böyle mevcûd olması zorunludur[189]. (*Ve "bir" ile sayılar arasındaki bağıntıyı da şu türlü anlamak gerekir*). Sayılar dizisindeki her kademe (*yâni her sayı*) bizâtihî ***bir*** gerçektir. (*Buna göre her sayı kendi başına bir birim teşkil eder ve*) yalnızca bir yığından ibâret değilse bile gene de bunun, muhakkak ki, cem' olunan "bir"lerden müteşekkil olarak bakılması gereken bir yönü vardır. Böylece, (*her ne kadar "bir" ile "bir"in terkîbi ise de*) "iki" ***bir*** gerçektir; (T) "üç" de ***bir*** gerçektir; ve bu, bütün diğer sayılar için de böyle sürüp gider. Her sayı, bu bakımdan, ***bir*** (*yâni bağımsız bir gerçek*) olduğundan her sayının ***ayn***'ı diğer sayıların aynlarının (*a'yân'ının*) aynısı olamaz. Velâkin "bir"lerin cem'i bütün hepsi için ortaktır. İşte bu anlamdadır ki sen bütün sayıların tek olma keyfiyetini aynı anda her bir sayının da tek olduğu keyfiyetini tasdîk ederek kabûl edersin. Böylece de sen bizâtihî reddedilmesi gerektiğini düşündüğün şeyi kaçınılmaz bir biçimde tasdîk etmiş olursun[190].

---

186 Kāşânî, Fusûs Şerhi, s. 65 in dipnotu.

187 Fusûs, s. 66/77-78/77/**II**-17.

188 Yâni aynı bir şey hisler düzeyinde mâdumdur (*yâni yokdur*) ve yalnız zihin düzeyinde mevcûd olur. Fakat bu "sayılan bir şey" olarak hisler düzeyinde mevcûd olur. Başka bir deyimle, bir "sayı"yı somut ve hissedilir bir sûret içinde mevcûd kılan "sayılan şey"dir. Aynı şey a'yân-ı sâbitelerle onları kuvveden fiile çıkaran sûretler arasındaki bağıntıya da uygulanabilir.

189 Yâni "sayılar"dan ve "sayılan şeyler"den başka hem sayıların ve hem de sayılan şeylerin nihaî kaynağı olan "bir"in var olması zorunludur. Fakat böylece sayılara sebep olan ve onları oluşturan "bir"in sebebi de ortaya çıkarılması da kezâ "kesret" olarak bu sayılardır.

190 Sizler sırf kendisi bakımından göz önüne aldığında reddettiğiniz her sayıyı tasdîk etmektesiniz. Bunu daha somut bir biçimde şöyle açıklamak mümkündür. "Bir"in bir sayıya duhûlünü (*girişini*) kabûl etmektesiniz; "bir" bütün sayılara ortak bir eleman olup bu cihetle de bir nevi cins teşkil eder. Fakat diğer taraftan siz her sayıya ilk orijinal şekliyle değil de her hâl için özel bir şekilde duhûl ettiğini de bilirsiniz. "Bir"e cinsden farklı bir nevi tür gözüyle de bakılabilir. Şu hâlde, her ne kadar her sayıda mevcûd bulunuyorsa da "bir" artık mutlaklığı bakımın-

Benim sayıların mâhiyeti bakımından tesis ettiğim şeyleri, yâni bunları reddin aynı zamanda da tasdîk demek olduğunu her kim anladıysa, her ne kadar ***Hâlik*** (*Yaratan*) ile ***mahlûk*** (*yaratılmış*) arasında bir fark varsa da tenzîh görüş açısından Hakk'ın, aynı zamanda, teşbîh görüş açısından da Mahlûkāt olduğunu da bilir.

Gerçek şudur ki biz burada Hâlik'i mahlûk ve mahlûk'u da Hâlik olarak görmekteyiz. Bundan başka bütün bunlar hep Zât-ı Vâhid'den zuhur etmektedir. Hattâ Zât-ı Vâhid'den başka hiçbir şey yoktur ve O aynı zamanda da a'yânın kesretidir.

Bu paradoksun ontolojik derinliğini (*mistik*) tecrübe (*ve keşf*) ile idrâk eden bir kimsenin gözünde âlem, sıradan bir idrâkin, aslā doğru olduğuna inanamıyacağı olağanüstü bir şekilde görünür. Böyle bir tecrübe normâl idrâk ve düşünce perdelerinin ötesindeki "gerçek durum" (= ***emr***) âlemine nüfûzdan ibârettir. Örnek olarak İbn Arabî Kur'ân'dan somut iki örnek vermektedir[191]. Bunlardan birincisi İbrâhim'in oğlu İshâk'ı kurban etme girişimi, ve ikincisi de Âdem ile Havvâ'nın evlenmeleridir.

(*İshak babası İbrâhim'e dedi ki*): "Ey babacığım! Sana emredilen ne ise onu yap!" (XXXVII/102). Burada oğul aslen babasının aynıdır. Öyle ki baba (*rüyâsında*) kendi nefsinden başka kimseyi kurban ettiğini görmedi. "Ve biz onun (yâni İshak'ın) yerine kesilmek üzere büyük bir koç ihsân ettik" (XXXVII/107). Bu onda (önceden) bir insân sûretinde görünmüş olan şeyin aslı bir koç sûretinde göründü. Babanın aynı olan kimse de oğul kılığında ya da daha doğrusu oğul hükmünde belirdi.

(*Âdem ile Havvâ için de Kur'ân'da*): "Ey insânlar, (*Rabb'iniz*) sizi tek bir nefisden yarattı. O nefsin zevcesini de ondan (*yâni Âdem'den*) yarattı..."(IV/1) denilmektedir. Bu demektir ki Âdem kendi nefsindan başkasını nikâh etmedi. Böylece zevcesi de oğlu da ondan zuhur etti. Hakk birdir ama çeşitli sûretlere bürünür.

Bu paragraf hakkında Kāşânî önemli bir felsefî yorumda bulunmaktadır[192]. Özellikle Hakk'ın taayyünü (*belirlenmesi*) bakımından Kāşânî'nin ***taayyün-i küllî*** (*genel belirlenme*), yâni türler kademesindeki taayyün ile ***taayyün-i cüz'î*** (*ferdî belirlenme*) arasında bir fark gözetmekte olduğuna dikkat edilmelidir. Bu iki taayyün ayân-ı sâbitenin ve somut eşyânın ontolojik kademelerine tekābül etmektedir.

"Hakk birdir ama çeşitli sûretlere bürünür" demek hakîkatte tek bir Zât'ın kendisi'ni, taayyünâtın kesreti içinde pekçok zâtlara, a'yâna bölmesi demektir.

Bu taayyünât iki cinstir: biri küllî olup bunun vâsıtasıyla Vâhidiyyet hâlindeki Hakk, meselâ, "insân" olur; ve diğeri de cüz'î olup bunun aracılığıyla da "insân" (*meselâ*) İbrâhim olur. Böylelikle Zât-ı Vâhid bu hâlde taayyün-i küllî aracılığıyla "insân" olmakta ve sonra da bir taayyün-i cüz'î aracılığıyla İbrâhim olmakta ve kezâ başka bir taayyün-i cüz'î aracılığıyla da İsmâil olmaktadır.

---

dan ***bizâtihî*** "bir" değildir. Ve işte bu da tıpatıp Hakk'ın her şeyde tecellî ettiği ontolojik duruma tekābül eder, öyle ki Hakk'ın buradaki tecellîsi Zât-ı Mutlak olarak değildir.

[191] Fusûs, s. 6/78/79-80/**II**-23.

[192] Kāşânî, Fusûs, s. 67.

<table>
<tr><td colspan="4">H A K K
⇩</td></tr>
<tr><td colspan="4">(T a a y y ü n – i K ü l l î)</td></tr>
<tr><td colspan="2">"koç"
(Taayyün-i Cüz'î)</td><td colspan="2">"insân"
(Taayyün-i Cüz'î)</td></tr>
<tr><td>bu koç</td><td>şu koç</td><td>İbrâhim</td><td>İsmâil</td></tr>
</table>

> "İnsân"ın taayyün-i cüz'î'ye tâbî olmadan önce "büyük kurban" olarak kurban etmiş olduğu, bunun ışığı altında, kendinden başkası değildir. Hakk kendini önce bir taayyün-i küllî ile ve daha sonra da bir taayyün-i cüz'î ile belirlemektedir. Bir insân (*yâni İbrâhim*) sûretinde görünen aynı Hakk iki ayrı taayyün aracılığıyla önce türler düzeyinde ve sonra da şahıslar düzeyinde kendini "koç" olarak izhâr etti.
>
> Gerek babada gerekse oğulda, insân, nev'ine has birlik düzeyinde mahfûz olduğundan (İbn Arabî) baba ile oğul arasındaki ***ayn*** farkını ifâde etmekden çekinerek "...ya da daha doğrusu oğul hükmünde belirdi" diyerek yalnızca hüküm farkını ifâde etmektedir. Bunu böyle yapmasının sebebi ikisi arasındaki a'yân bakımından, yâni bunların her ikisi de "insân" oldukları müddetçe, hiç bir fark olmamasıdır; fark yalnız sırasıyla "baba oluş" ve "oğul oluş"ları bakımından ortaya çıkmaktadır.
>
> Aynı şey Âdem ile Havvâ için de doğrudur. Onların her ikisi de ve çocukları da "insân oluşları" bakımından birdirler.
>
> Buna binâen Hak, Zât'ında tek, fakat çeşitli taayyünleri bakımından mütenevvîdir. Bu taayyünât aslî Ahadiyyet ile çelişik değildir. Sonuç olarak diyoruz ki: ***Hakk, Kesret sûretindeki Tek'dir.***

Kāşânî'nin, burada, Vâhid ile Kesret arasındaki çelişkili bağıntıyı Aristo felsefesindeki cins-tür-fert kavramı cinsinden takdim etmiş olması dikkat çekicidir. İbn Arabî'nin dünyâ görüşünün gerçekten de bu türlü bir yorum kabûl eden bâriz bir felsefî vechesi bulunduğunu inkâr etmek mümkün değildir. Bununla beraber, Vâhid ve Kesret problemi İbn Arabî için her şeyden önce mânevî bir tecrübe ve zevk meselesidir. Şahsî bir Vahdet-i Vücûd (*Varlığın Tekliği*) tecrübesine ve zevkine dayandırılmadan felsefî bir açıklamanın İbn Arabî'nin düşüncesini haklı göstermesi ve desteklemesi mümkün değildir. Meselâ "Âdem kendi nefsiyle evlendi" şeklindeki beyân, bir tecrübe ve zevk meselesine dönüşünceye kadar Aklımızı hayrete düşürmekden ve çelmekden aslā hâlî kalmayacaktır.

Felsefî yorum olsa olsa mistik sezginin (*keşfin*) çıplak içeriğine sonradan uygulanan bir fikirden ibârettir. Çıplak içeriğin kendisi ise felsefî lisân aracılığıyla ifâde ve nakledilemez. Kezâ keşfin içeriğini doğrudan doğruya ifâde ve nakledebilecek herhangi lisânî bir araç da yoktur. Bu temel keyfiyete rağmen eğer insân kendisini, bundan doğrudan doğruya ifâde ve tasvîr etmeğe zorlayacak olursa mecâzî ve kıyâsî bir lisân kullanmak zorunda kalır. Ve gerçekten de İbn Arabî bu amaca yönelik bazı mukāyeseler takdim etmektedir. Burada Vâhid ile Kesret'in bağıntısını özellikle aydınlatan iki kıyas takdim ediyorum.

Bunlardan birincisi vücûdun uzvî birliği (*vahdeti*) ile vücûddaki uzuvların kesretidir[193].

---

[193] Fusûs, s. 231,232/183-184/357-358/**IV**-46.

Bu sûretlerin (*yâni kevnî âlemdeki sonsuz sûretlerin*) hepsi Zeyd'in vücûdundaki uzuvlar gibidir. Zeyd bir insân olarak şüphesiz ki şahsı itibâriyle tek bir hakîkattır; fakat eli ne ayağıdır, ne başıdır, ne gözüdür ve ne de kaşıdır. Böylece o Vâhid olan kesrete iyi bir örnektir. Sûretlerin i'tibâriyle Kesret (*çokluk*) ama şahsı i'tibâriyle de Vâhid (*bir*)'dir.

Aynı şekilde "insân" da, hiç kuşkusuz, birdir ammâ Ömer'in Zeyd ya da Hâlid veyâhut da Câfer olmadığı da âşikârdır. "İnsân"ın bu zâtî bir-liğine (*vâhidiyyete*) rağmen bunun ferdî örnekleri sayılamıyacak kadar çoktur. Şu hâlde "insân" aslî cevher (*ayn*) bakımından bir'dir (*vâhid'dir*). Buna karşılık gerek sûretler (*yâni belirli bir insânın vücûdunun uzuvları*) ve gerekse ferdî örnekler bakımından çokluk'dur (*kesrettir*).

İkincisi ise bir yağmurdan sonra bitkilerin bereketli bir biçimde büyümeleri kıyâsıdır. Bu, Kur'ân'daki: "...sen yeryüzünü kupkuru görürsün. Fakat ona yağmur yağdırdığımız zaman harekete gelir, kabarır ve çeşitli, çifter çifter güzelim bitkiler bitirir" (XXII/5) meâlindeki âyete dayanmaktadır. Bu i'tibârla İbn Arabî şöyle demektedir[194]:

Su toprak için hayat ve hareket kaynağıdır. "Harekete gelir", toprağın, içindeki tohumlarla birlikte canlanmasına delâlet etmektedir. "Kabarır", doğuma işâret etmektedir. Ve, "çeşitli, çifter çifter güzelim bitkiler bitirir" de toprağın yalnız kendisine benzeyen ya da mâhiyet i'tibâriyle toprak gibi olan[195] şeyler doğurduğunu ve böylece toprağın kendisinden doğanlar aracılığıyla ikilik özelliğini kazandığını göstermektedir[196].

Benzer şekilde Hakk da kendi Vücûd'unda (*Varlığında*) kendisinden zuhûr eden âlem aracılığıyla Kesret özelliğini ve çeşitli özel İsimler'i kazanır. Âlemin vücûd bulabilmesi için İlâhî İsimler'in kuvveden fiile çıkıp kendilerini izhâr etmeleri gereklidir. Ve bunun bir sonucu olarak da (*böylece zuhûra gelen*) âlem aracılığıyla İlâhî İsimler de çifter çifter zuhur etmiş oldu ve Kesret'in Ahadiyyet'i de (*yâni İlâhî İsimler'in hepsi birden*) âleme zıt olmuş oldu[197]. Bu i'tibârla (*toprakla bitkiler kıyâsında toprak da Aristo'nun felsefesindeki*) ***heyûlâ*** gibi aslı tek olan bir cevherdir. Ve aslı i'tibâriyle tek olan bu cevher de, kendisinde zâhir olan ve aslen kendisinin taşıdığı sûretler bakımından çok-vechelidir.

Aynı şey, kendisinden zuhûra gelen bütün zâtî tecellîler açısından, Hakk için de geçerlidir. Şu hâlde Hakk kendisinde âlemin bütün sûretlerinin zuhûra geldiği fakat buna rağmen anlaşılabilen bir-liğin hiç bozulmadan muhâfaza edildiği mahal rolünü oynamaktadır. Allāh'ın sevdiği kullarından ancak bâzılarına sırlarını açtığı bu İlâhî Eğitim bak ne olağanüstü bir şeydir!

Kevnî âlemdeki Kesret'in mutlak Ahadiyyet'in tecellîlerinin tamâmen özel sûretleri olduğu hakkındaki genel ontolojik iddia, İbn Arabî'nin dünyâ görüşünde, yalnızca düşüncesinde işgāl ettiği merkezî ve temel yer dolayısıyla değil fakat aynı zamanda daha özel alanlardaki bâzı meselelerde icrâ etmekte olduğu uzak-erişimli etkilerden dolayı da olağanüstü ö-

---

194 Fusûs, s. 253/200/402-404/**IV**-139 ilâ 143.

195 İbn Arabî burada ***zevc*** yâni "çift" ya da "cins" kelimesinin özel bir anlamda telâkki etmekte ve bunun bir "ikinci nüsha" ya da "eş" olarak almaktadır. Buradaki fikir toprağın ancak "toprağa benzeyen" şeyler ürettiği fikridir. Bunun sembolik anlamı bu âlemdeki eşyânın kendi ontolojik temellerini (*yâni varlıklarının temelini*) oluşturan ile eninde sonunda gene aynı mâhiyete haiz olmalarıdır.

196 Yâni topraktan fışkıran bu bereketli bitkiler toprakla aynı mâhiyeti haiz olmak bakımından onun âdetâ ikinci bir nüshasını oluşturmaktadırlar.

197 Bu zor bir bölüm olup benim burada izlemekte olduğum Kahire baskısıyla Prof. Afîfî'ninki arasında dikkati çeken bir fark vardır. Afîfî'nin metninde: "fe sebete bihî ve hâlikihî ahadiyyetü-l kesret" (yâni: "böylece Kesret'in Ahadiyyeti âlem ve onun Hâlik'i aracılığıyla tesbit olunmuş oldu") denilmektedir. Benim burada izlemekte olduğum Kahire baskısında ise: "fe sunniyet bihî ve yuhâlifuhû ahadiyyetü-l kesret" denilmektedir.

nemlidir. Bu iddianın, İbn Arabî'nin, insânlar arasında zuhûr etmiş tarihî din ve inançlarla ilgili olarak savunduğu görüş üzerinde doğrudan doğruya icrâ ettiği etki özellikle ilgi çekicidir.

Bunun hareket noktası, Dünyâ'daki çeşitli milletlerin dâima çeşitli ilâhlara tapmış ve tapmakta olmalarının bilfiil gözlenmesi olgusunda yatmaktadır. Bununla beraber, eğer âlemdeki bütün şeyler ve olaylar Hakk'ın çeşitli tecellîlerinden başka bir şey değillerse çeşitli ilâhlar da ister istemez Hakk'ın kendi'sini izhâr ettiği çeşitli özel sûretler olarak telâkki olunmak zorundadırlar.

Bütün ilâhlar eninde sonunda ***Tek*** ve aynı olan ***Allāh***'dır; fakat her millet ya da her ümmet O'na özel bir sûretinde inanmakta ve tapınmaktadır. İbn Arabî buna "çeşitli dinî inançlarda yaratılmış olan İlâh" demektedir. Ve bu muhakemeyi en uç safhasına kadar yürüterek her kimsenin ***kendine has*** bir ilâhı olduğunu ve bu ***kendi*** ilâhına taptığını ve dolayısıyla da başkalarının ilâhlarını reddettiğini iddia etmektedir. Her kimsenin ***kendi*** ilâhı olarak böylece taptığı ilâh o kimsenin ***Rabb***'i olmaktadır.

Aslında herkes çeşitli sûretler altında aynı bir ***Allāh***'a tapmaktadır. Bir kimse neye taparsa tapsın dolaylı olarak gene de ***Allāh***'ın kendisine tapmaktadır. Müşrikliğin ya da putperestliğin gerçek anlamı işte budur. Ve bu bakımdan da, yukarıda da görmüş olduğumuz vechile, putperestlik horlanmaya lâyık değildir.

Bu nükteyi ispat etmek üzere İbn Arabî, her müslümanın bildiği farz olunan bir imân umdesine, yâni Kıyâmet Günü Allāh'ın müminlere çeşitli sûretlerde görüneceği keyfiyetine müracaat etmektedir[198].

> Eğer gerçek olarak mümin isen bilmelisin ki Allāh Kıyâmet Günü'nde (*birbiri ardına çeşitli sûretlerde*) ilk önce tanınacağı bir sûrette sonra inkâr olunacağı değişik bir sûrette kendisini izhâr edecek ve bundan sonra da kendisinin tanınacağı başka bir sûrete bürünecektir. Bütün bu süreç boyunca O gene kendisi olarak kalacaktır. Ve hangi sûrete bürünürsse bürünsün O başka birisi değil, gene, kendisidir. Bununla beraber, şurası da muhakkaktır ki ***bu*** belirli sûret ***öteki*** belirli sûretin aynı değildir.
>
> Buna göre durum, bir tek olan ***Zât***'ın bir ayna rolü oynadığı şeklinde tasvîr edilebilir. O aynaya bakan kimse onda Allāh'ın kendi dinine has olan özel sûretini görürse O'nu tanır ve derhâl tasdik eder. Buna karşılık, eğer aynada kendininkinden gayrı bir dine has olan Allāh sûretini görecek olursa O'nu inkâr eder. Bu, tıpkı, bir aynada önce kendi hayâlini ve sonra da başka birinin hayâlini gören bir kimse gibidir. Her iki hâlde de aynanın tek bir cevher olmasına karşılık ona yansıyan hayaller ona bakan kimsenin gözünde pekçoktur. O kimse aynada bütünü (*kül'lü*) içeren tek bir hayâl göremez[199].

Buna göre gerçek aslında oldukça basittir: Allāh aynada hangi sûrette görünürse görünsün bu dâima Allāh'ın belirli bir kevnî sûreti olup bu kapsamda her hayâl (*yâni bir ilâh olarak tapınılan her nesne*) eninde sonunda Allāh'ın kendisi'nden başka bir şey değildir. Bununla beraber, bu keyfiyet Aklın menzilinin ötesindedir. Akıl böyle bir içeriğe sâhip bir mesele karşısında tamâmen kudretsiz olup Aklın faaliyeti olan muhakeme yeteneği de bu olayın

---

[198] Fusûs, s. 232/184/358/**IV**-47.

[199] Yâni onun aynada gördüğü, dâima, aynanın karşısında duran belirli bir cismin belirli hayâlidir. Bu kimse bütün belirli hayâlleri bir birlik içinde ihtivâ eden küllî hayâli aslā göremez.

gerçek anlamını kavramakdan âcizdir[200]. Bunu ancak gerçek ârifler idrâk edebilir. İbn Arabî'nin ***gerçek ârif*** dediği kimse, bu özel hâlde Ahadiyyet ile Kesret arasındaki hayrete düşürücü bağıntının sırrına nüfûz eden bir "vaktin kulu"dur (*âbidü-l vakt'dir*)[201]; yâni bu, her an Allāh'ın her tecellîsine Ahadiyyet'in belirli bir sûreti olarak tapan bir insândır.

Meselenin gerçeğine vâkıf olanlar avâmın ilâhlar olarak taptıkları çeşitli sûretlere karşı görünüşte menfî bir tutum takınırlar. (*Fakat bu inkârcı tutum daha çok Şeriat'a uymak ve îmanı kuvvetlendirmek içindir. Bunlar gerçekte kendileri için böyle bir tapmayı reddetmezler*) çünkü mânevî ilmin yüksek mertebesi onları ânın emrine uygun bir biçimde davranmağa sevkeder. İşte bu anlamdadır ki bunlara "vaktin kulları" adı verilir[202].

Bu gibi yüksek mâneviyât sâhibi insânların bilinçlerinde her ân, haşmetli bir tecellîgâhtır. Hâlbuki her ân kendisini sıfatlarından şu ya da bu sıfatla izhâr etmektedir. Bu görüş açısından bakıldığında Hakk yeni bir tecellîde bulunmaktan aslā hâlî olmayıp ândan âna sûretini değiştirip durur[203]. Ve gerçekten de ârif olan kimseler İlâhî Tecellî'nin bu sürekli değişken hâline esneklik ve uysallıkla uyabilenlerdir. Şüphesiz ki onlar böyle yapmakla, zâhiren ortaya çıkan değişken sûretlerin kendilerine değil fakat bu sürekli değişken sûretlerin ardında bulunan ***Tek Olan Allāh***'a tapmaktadırlar.

Bundan başka bu insânlar gene de bilirler ki yalnızca kendileri değil fakat putperestler dahi (*idrâk etmeksizin*) putların ardındaki Allāh'a tapmaktadır. Bu kimselerin bu bilgileri putperestlerde, tapınanların bilinç ve idrâklerinden tamâmen bağımsız olarak faal olan "tecellînin şâhâne kudreti"ni (***Sultân-ı Tecellî****'yi*) idrâk etmelerinden ötürüdür[204].

Bu bilgiye rağmen eğer âriflerin putperestliğe karşı görünüşte inkârcı bir tutumları varsa bu, onların peygamber Muhammed'in izinden gitmek istemelerinden ötürüdür. Resûlullāh putperestliği, avâmın idrâk gücünün derin olmayıp sathî olduğunu ve bunların yalnızca "sûretlere" tapınıp onların ardına geçemeyeceklerini bildiğinden yasaklamıştır. Bunun yerine de ümmetini ancak çok genel bir biçimde bilebilecekleri fakat aslā herhangi somut bir sûret altında idrâk edemeyecekleri ***Tek Bir Allāh***'a tapmağa teşvik etmiştir. Âriflerin putperestliğe karşı olan tutumları, hürmeten, Peygamber'in sünnetine uymak istemelerinden kaynaklanmaktadır.

Şimdi geriye, tekrâr hareket noktamıza dönelim. Bu bölümü "hayret" problemi hakkında bir tartışmayla açmıştık. Bütün bu gördüklerimizden sonra, sanırım ki, "hayret"in gerçek içeriğini anlamak ve Varlığın ontolojik yapısının ne vüs'atte gerçekten de "hayrete dûçar edici" olduğunu görmek için şimdi daha müsâid bir durumda bulunmaktayız. Meselenin bu safhada kısaca gözden geçirilmesi bu bölümü uygun bir sonuçla kapatmamıza yardımcı olacaktır.

Biribirlerinden açık olarak farklı olan ve bâzıları ise diğerlerinin bâriz bir biçimde zıtları olan sonsuz sayıda nesne, bütün farklılıkları ve zıtlıklarıyla, aslında aynı bir nesneden ibâret bulunmaktadırlar. İnsânın bu keyfiyeti idrâk ettiği ân bu idrâk, aklını şaşkınlık veren bir hayrete garketmektedir. (*Gönül*) gözlerini Varlık âleminin fizik-ötesi (*metafizik*) derinliğine yöneltmiş olanlar için "hayret" tümüyle doğal bir hâldir. Fakat iyice düşünüldüğünde insânın, aslında, aklının yüzeysel idrâk düzeyinden daha derine nüfûz edememiş olması dolayısıyla

[200] Fusûs, s. 233/185/357.
[201] Kāşânî'nin mütâleasına göre, zaman anlamına gelen ***vakit*** kelimesi burada ân'a işâret etmektedir (s.247).
[202] Fusûs, s. 247/196/392/**IV**-121.
[203] Bu islâmî Kelâm İlmi'ndeki atomistik metafizikle kıyas edilebilir bir görüştür.
[204] Fusûs, s. 247/196/392/**IV**-121.

bu "hayret"e dûçar olduğu anlaşılmaktadır. Vahdet-i Vücûd'u gerçek derinliğinde zevken tatmış olan hakîm (*bilge*) bir kimsenin aklında artk hiçbir "hayret"e yer kalmaz. İbn Arabî bu kapsamda şunları söylemektedir[205]:

> "Hayret" insânın aklının (*biri Ahadiyyet ve diğeri de Kesret olmak üzere iki zıt yönde*) kilitlenmesinden dolayı ortaya çıkar. Fakat şimdi açıkladığımı keşif yoluyla bilen (*kendinde ortaya çıkan*) bu (*ânî*) ilim artışı bakımından dahi artık hayrette değildir. Zîrâ o artık her şeyin, mahallinin içeriğinden dolayı zuhûra geldiğini ve her hâl için mahallin de o şeyin a'yân-ı sâbitesi olduğunu bilir[206].
>
> Buna binâen Hakk, tecellîleri bakımından çeşitli sûretlere büründüğü gibi, O'nun insân tarafından idrâk olunan belirli vecheleri de benzer şekilde değişip dururlar. (*Böyle bir insânın aklı artık hayrete dûçar olmaksızın*) bu vechelerden her birini kabûl eder. Bununla beraber, gerçekte bütün bunlar hâlâ bir görünüşten ibârettir; her bir (*farklı*) vecheyi gerçekten de belirleyen, kendisini onda izhâr edendir (*Hakk'dır*). Ve bütün Varlık âleminde de O'ndan başkası yoktur[207].

Bunun ışığında Kāşânî metafizik "hayret" ile ilgili olarak nihaî bir hüküm vermektedir. Onun dediğine bakılacak olursa bu, daha çok, rûhânî gelişmenin ilk kademelerinde gözlenmekte olan bir olaydır[208]:

> "Hayret hâli" yalnız, Aklın faaliyetinin hâlâ sönmemiş ve düşünme perdesinin de hâlâ bâkî olduğu, başlangıçta ortaya çıkar. Fakat keşif ehli olgunluğa, ve vâsıtasız hadsî ilim de sâfiyetine erdiğinde "hayret hâli" de, ***Alîm*** (*her şeyi bilen*) İsmi'nin gereğine uygun olarak, Kendisi'ni çeşitli a'yân-ı sâbitelerin sûretlerinden izhâr eden ***Ahad***'ın vâsıtasız müşâhede edilmesinden ileri gelen ânî bir ilim artışıyla ortadan kalkar[209].

* * *

---

205 Fusûs, s. 68/78/81/**II**-31.

206 Bu hâlde "mahâl" insânın, ezelde kendi a'yân-ı sâbitesi tarafından taayyün etmiş olan mâhiyetidir. Buna göre, vuku bulan her şey hattâ "hayret" ve "hayret yokluğu" dahi onun o ezelî a'yân-ı sâbitesinin tezâhüründen başka bir şey değildir.

207 Bütün ahkâm, ezelî a'yân-ı sâbitenin çeşitli "kuvveden fiile çıkışları"dır; ve a'yân-ı sâbite de Hakk'ın çeşitli "kuvveden fiile çıkışları"dır. Bu kapsamda her şey, sonunda, Hakk'dır. Ve "hayret"e de mahal yoktur!

208 Kāşânî, Fusûs Şerhi, s. 68.

209 İleride daha ayrıntılı bir biçimde göreceğimiz gibi a'yân-ı sâbite, İlâhî Bilinç'de mevcûd olduğu şekliyle, âlemdeki eşyânın ezelî olan aslî sûretleridir. Bunlar ***Alîm*** sıfatının gereğine uygun olarak hâsıl olmuşlardır.

VI . BÖLÜM

HAKK'IN GÖLGESİ

Bundan önceki bölümde Hakk ile âlem arasındaki özel bağıntı tartışılmıştı. Hakk ile âlem ***çelişik bir biçimde*** bir ve aynı şeydir. İkisi de eninde sonunda aynı şeydir ama bu beyân bunların arasındaki bağıntının basit bir özdeşlik bağıntısı olduğu anlamında değildir: bunun anlamı, Hakk ile âlemin aynı olduğu ve aynı zamanda da çelişkili bir biçimde birbirine zıt olduklarıdır. Yaratılmışlar zâtiyyet bakımından Allāh'ın gayrısı olmamakla beraber taayyün etmiş sûretleri bakımından Allāh'ın aynı olmaktan da uzaktır. Aslında bunlar Allāh'dan sonsuz uzaklıkta bulunmaktadırlar.

Evvelce de görmüş olduğumuz gibi İbn Arabî bu çelişkili durumu çeşitli şekillerde tasvîre çalışmaktadır. "Gölge" (*zıl*) de bunlardan biridir. Bu benzetmeden yararlanarak görüşünü: ***"Âlem, Hakk'ın gölgesidir"*** gibi temel bir beyânla takdîm etmektedir. Hakk'ın gölgesi olarak âlem en son şekildir ama sonuncudan bir derece daha aşağıdır.

> Bil ki genellikle "Hakk'dan gayrı" (*sivâü-l Hakk*) ya da âlem denilen şeyin Hakk'a olan nisbeti gölgenin şahsa olan nisbeti gibidir. Bu anlamda âlem, Allāh'ın "gölgesi" olur[210].

Söz konusu bu pasajla ilgili olarak İbn Arabî'nin düşüncesinde, ve kesin konuşmak gerekirse, "Hakk'dan gayrı" hiçbir şeyin mevcûd olmadığına işâret etmek gerekir. "Hakk'dan gayrı" lâfzı daha çok avâmî bir deyimdir[211]. Fakat bu avâmî deyim tamâmen temelsiz de değildir; zîrâ felsefî ya da teolojik olarak âlem İlâhi İsimler'in somut bir kevnî sûretidir; ve İlâhî İsimler de, bir bakıma, Zât-ı İlâhî'ye zıttır. Bu i'tibârla âlem elbette ki "Hakk'dan gayrı"dır. İbn Arabî'nin muhakemesi şöyle devâm etmektedir:

> (*Gölgenin şahsa olan nisbeti*) tıpkı âlemin Varlığa olan nisbeti gibidir. Zîrâ gölge elbette ki hissî olarak mevcûddur ama o ancak kendisini doğuran bir şey olduğu vakit vardır. Kendisini doğuran hiçbir şey olmadı mıydı gölge mevcûd herhangi bir hissî sûrete bağlanmaksızın ancak akıl yoluyla idrâk olunabilecektir. Böyle bir hâlde gölge atfedildiği şahsın zâtında daha çok ***bilkuvve*** (*potansiyel olarak*) mevcûd olur.

Bu olayın mâhiyeti Kāşânî'nin şu mülâhazasıyla daha da vuzuh kazanmaktadır[212]:

> Gölge olabilmesi için üç şeyin varlığı gerekir: (1) gölgeye sebep olan uzun boylu bir şahıs, (2) gölgenin düştüğü mahâl, ve (3) yalnızca kendisi sâyesinde gölgenin bâriz bir biçimde var olduğu bir ışık.
>
> "Şahıs" gerçek Varlığa yâni Hakk'a tekābül eder. Gölgenin düştüğü "mahâl" mümkinâtın a'yân-ı sâbitelerine tekābül eder. Eğer "mahâl" olmasaydı gölge aslā hislerle idrâk olunamıyacak, fakat tıpkı bir tohumun içinde gizli olan bir ağaç gibi aklen idrâk edilebilen bir şey olarak kalacaktı. Yâni gölgeyi veren "şahıs"da imkân hâlinde (*bilkuvve*) kalacaktı.

---

210 Fusûs, s. 113/101/139/**II**-234.
211 Kāşânî'nin dediği gibi: ***fil urfü-l amm***; bk. Kāşânî, Fusûs Şerhi, s.113.
212 Kāşânî, Fusûs Şerhi, s. 113-114.

"Işık" ise ***Zâhir*** İsm-i Şerîfı'ne tekābül eder. Eğer âlem Hakk'ın Varlığı ile temâsa gelmemiş olsaydı "gölge" aslā mevcûd olmayacaktı. Bu takdirde gölge de ebediyyen, (*kendilerine gerçek varlık hâlini lûtfeden*) ***Münşî***'leriyle hiçbir münâsebeti olmaksızın, göz önüne alınan mümkinâtın karakteristik vasfı olan ilkel ***adem*** hâlinde kalacaktı. Çünkü "gölge"nin mevcûd olabilmesi için onu yayan zâtla bir temâsa ihtiyâcı olduğu kadar "mahâl"e de ihtiyâcı vardır. Bununla beraber Allāh, yanında hiçbir şey olmaksızın da mevcûd olmuştur, ve bu hâlde de bütün âleme ihtiyaç duymaksızın kendi kendine tamâmen yeterli (***Samed***) idi[213].

Kāşânî'nin bu yorumu apaçık göstermektedir ki "gölge" doğrudan doğruya bizim "âlem" diye isimlendirdiğimize değil fakat eşyânın a'yân-ı sâbitesi üzerine düşmektedir. Yâni başka bir deyimle "âlem", bizim aklıselîmimizin genellikle onun mevcûd olduğunu düşündüğü düzeyden daha yüksek bir düzeyde var olmağa başlamaktadır. Doğrusu söylemek gerekirse, gerçi her ne kadar a'yân-ı sâbitenin bizzât kendisi "âlem" değil de daha çok "âlemin zuhura geldiği mahâl" ise de âlem, Hakk'ın gölgesinin a'yân-ı sâbite üzerine düştüğü ân doğmuş olur.

Bununla beraber gölge ancak nûrun (*ışığın*) kuvvetiyle zuhur eder. İşte İlâhî İsimler arasında ***Nûr*** isminin mevcûd olmasının hikmeti budur.

"Âlem" denilen bu ilâhî "gölge"nin zuhur mahalli mümkinâtın (*zuhura gelişi mümkün olan şeylerin*) a'yân-ı sâbitesidir. Gölgenin (*ilk olarak*) üzerine yayıldığı bu a'yân-ı sâbitedir. Ve gölge de, ***Tek Olan Varlığın*** kendisini a'yân-ı sâbite üzerine yaydığı mikdar uyarınca idrâk edilebilir hâle gelir. Bununla beraber, bunun idrâk edilmesi ancak ***Nûr*** İsmi'ne binâen vuku bulur[214].

"*Nûr*" un anlamını açıklarken Profesör Afîfî[215] bunun, Vücûd'da (*Varlık'da*) gizli olan yaratıcı kudretin mâhiyetinde mevcûd olan ve Varlığın da sürekli bir biçimde çeşitli sûretler şeklinde tecellîsine yönelttiği bir şey olarak, yâni bir çeşit yaratıcı ilke (*prensip*) ya da ***Zât-ı İlâhî***'nin gerçek sînesindeki tecellîyâtın zuhura geliş ilkesi olarak daha iyi anlaşılabileceğini söylemektedir.

Eşyânın arza düşen gölgelerine bakıldığında bunların daima koyu, siyahımsı bir renk aldıkları görülür. Bunun ise sembolik bir anlamı vardır. Bu, "gölge"nin kaynağının Gayb yâni mutlak olarak Bilinemeyen bir Bilinmez olduğunu remzetmektedir. Gölgenin siyahlığı, aynı zamanda, kendisiyle kaynağın arasında bir uzaklık bulunduğuna da delâlet etmektedir. İbn Arabî bu mesele hakkında şunları söylemektedir[216]:

"Gölge", mümkinâtın a'yân-ı sâbitesi üzerine yayıldıkça bilinmeyen Gayb'ı yansıtır[217].

Görmez misin ki gölgeler siyahımsı olurlar. Bu keyfiyet gölgelerin, kendileriyle gölgeye sebep olanlar arasındaki ilişkide, araya giren bir uzaklık dolayısıyla karanlığa büründük-

---

213 Çevirenin notu.
214 Fusûs, s. 114/102/140/**II**-236.
215 Afîfî, Fusûs Şerhi, s. 108.
216 Fusûs, s. 114/102/140/**II**-236.
217 Önceden öğrendiğimiz vechile Gayb'ın kendini ezelî a'yân-ı sâbitede böyle karanlık ve siyah olarak tecellî ettirmesi ***Bâtın*** isminin kuvveti sonucudur.

lerine işâret etmektedir. Şu halde gölgeye sebep olan kimse beyaz tenli dahi olsa gölgesi siyahımsı renkte olur.

Mûtadı üzere Kāşânî bu pasajın delâlet ettiği şeyi daha ontolojik terimlerle yeniden ele almaktadır[218]:

A'yân-ı sâbite Vücûd'un Nûr'una olan uzaklıkları dolayısıyla karanlıktır. Karanlıkla karışmamış olan nûr bunların üzerine yayılınca, bunların kendi ademlerinin karanlığı (***zulmet-i ademiyye***) Vücûd'un nûruna etki edip nûrâniyet zulmete (*karalığa*) dönüşür. Başka bir deyimle, Varlığın nûru tıpkı bir kimse ile gölgesi arasında münâsebette olduğu gibi karanlığa dönüşür. İzâfî Varlığın Mutlak Varlığa olan nisbeti de tıpkı bunun gibidir, öyle ki eğer mümkinâtın a'yân-ı sâbitesiyle belirlenmiş varlığı olmasaydı mutlak Varlık öyle had bir parlaklıkla parlardı ki kimsenin onu, nûrunun şiddetinden ötürü, idrâk etmeğe gücü yetmezdi.

Şu hâlde taayyün zulmetiyle perdelenmiş olanların âlemi gördükleri, ama Hakk'ı ise "...Allāh nûrlarını giderip onları karanlıklara terketti; bunlar artık hiç görmezler" (II/17) âyeti gereği göremedikleri anlaşılmış olur. Fakat taayyünât perdelerinden dışarı çıkanlar Hakk'ı müşâhede ederler, zîrâ onlar zulmet perdelerini paramparça etmiş ve kendilerini zulmete karşı nûrla perdelemiş, yâni kendilerini "gölge"ye karşı Zât ile perdelemiş kimselerdir. Bununla beraber bu ikisinden hiçbiri tarafından ötekine karşı perdelenmemiş olan kimseler ise Hakk'ın Nûr'unda mahlûk olan Âlem'in zulmetini müşâhede edebilirler.

Aşağıdaki pasajda İbn Arabî a'yân-ı sâbiteyi Hakk'dan ayıran uzaklığın bu berikilerin zulmânî rengini doğurmaktaki etkisi üzerinde durmaktadır[219]:

Görmüyor musun ki dağlar gözden uzakta oldukları zaman siyah görünürler. Hâlbuki onlar gerçekte duyularımızın idrâk ettiğinden farklı renklerdedirler. Ve bu olayın tek sebebi de uzaklıktır. Aynı şey göğün mavi görünmesi için de geçerlidir. Gerçekten de ışıklı olmayan herhangi bir cisim, gözle o şey arasında büyük bir uzaklık bulunduğu zaman duyularımızda aynı etkiyi uyandırır.

Tıpatıp aynı durum mümkinâtın (*yâni mümkün olan şeylerin*) a'yân-ı sâbiteleri yönünden de sâbittir; zîrâ bunlar da bizâtihî nûrânî (*ışıklı*) şeyler değildirler, çünkü ***ma'dûm***durlar (*yâni yok hükmündedirler*). Gerçekten de bunlar İlâhî Bilinç'de ezelî sebatı haizdirler; ama bizâtihî Vucûd ile ilgileri yoktur. Çünkü Vücûd (*Varlık*) Nûr'dur.

Uzaklığın görme hissi üzerinde yaptığı başka bir önemli etki de her nesnenin gerçeğe göre çok daha küçük gözükmesidir. İbn Arabî için bunun da derin bir sembolik anlamı bulunmaktadır.

Bununla beraber, ışıklı cisimler bile uzaklıkdan ötürü hissimize küçük olarak gözükürler. Ve bu da uzaklığın hissî idrâk üzerindeki bir başka etkisidir. Şu hâlde his ışıklı uzak cisimleri dahi çok küçük cisimler olarak algılamaktadır. Hâlbuki gerçekte onlar gözüktüklerinden çok daha kocaman ve daha cesîmdirler. Meselâ bilimsel olarak gösterilmiştir ki Güneş Arz'dan hemen hemen 166 misli büyüktür. Hâlbuki görünüşe bakılırsa bir kalkan kadar küçükmüş gibi görünmektedir. Bu da gene uzaklığın doğurduğu bir etkidir.

---

[218] Kāşânî, Fusûs Şerhi, s. 114.
[219] Fusûs, s. 114/102/140/**II**-238.

Âlem, aynen, gölgenin idrâk edilmesi mertebesinde bilinmekte ve sırf gölgesine bakılmakla bir kimse ne kadar meçhûl kalıyorsa, Hakk da sırf âleme bakılmakla o oranda meçhûl kalmaktadır.

Şu hâlde Hakk da, (*idrâk olunabilen ve bilinebilen*) "gölge" (*Hakk'ın*) "gölge"(*si*) olduğu oranda bilinir. Fakat "gölge"nin özünde gizli olan şahsın aslî sûretini bilemediğimiz gibi Hakk da bilinmez kalacaktır.

İşte bundan ötürüdür ki biz Hakk'ın bize bir bakıma göre mâlûm (*bilinen*) olduğunu, diğer bir bakıma göre de meçhûl (*bilinmez*) olduğunu beyân ederiz[220].

Bu kıyaslama bakımından Hakk "gölge"nin kaynağı mesâbesindedir. Ve Hakk da bu "gölge", yâni bu âlem, ne kadar mâlûm ise bize de o kadar mâlûm olmaktadır. Eğer aynı mecâzî dili kullanacak olursak bu, Hakk'ın ancak "küçük ve siyah" bir şey gibi bize mâlûm olduğunu söylemeğe denktir. Ve bu "küçük ve siyah" şey de genellikle bizim İlâh'ımız ya da Rabb'imiz olarak anlaşılmaktadır. Bu "gölge"yi düşüren hakikî Şey'in ne olduğunu tam anlamıyla bilmemize aslā imkân yoktur. İbn Arabî muhakemesini, her zaman yaptığı gibi, kendine özgü bir tarzda te'vil ettiği bazı Kur'ân âyetlerine dayandırmaktadır[221]:

Rabb'inin gölgeyi nasıl uzattığını görmedin mi? Eğer dileseydi onu sâkin kılardı (XXV/45.). Buradaki "onu sâkin kılardı" lâfzı "onu (*zâhir etmez de bilkuvve*) imkân hâlinde tutardı" anlamındadır.

Allāh (*bu âyette*) şunu murâd etmektedir: Hakk'ın, kendisini, (*üzerinde*) "gölge"si zuhur etmeksizin mümkinâtta (*yâni a'yân-ı sâbitede*) tecellî ettirmesi O'nun âdetine uygun değildir. (*Bu hâldeki*) "gölge", âdetâ, mûtad varlık düzeyindeki mütekābil somut şeylerin zuhuruyla kuvveden fiile henüz çıkmamış olan, mümkün şeylerin gölgeleri gibidir.

Hakk kendisini a'yân-ı sâbitede (*ve onların kanalıyla da somut şeylerde*) tecellî etmeyi dilerse önce bunların üzerinde karanlık bir "gölge" belirir. "Gölge"nin zuhuru kendisine takaddüm etmeden ilâhî tecellî aslā vuku bulmaz. Fakat eğer Allāh dilerse, bu devrede "gölge" de sâkin kılınır", yâni ebediyyen imkân dâhilinde kalır (*ve kuvveden fiile çıkmaz*) ve somut şeylerin düzeyine kadar inmez. Böyle bir hâlde "gölge" de tıpkı, dış âlemde mütekābil hiçbir gerçeklikleri bulunmayan a'yân-ı sâbitenin kendileri gibi yalnızca mümkün başka bir varlık olur. İbn Arabî devamla şöyle demektedir[222]:

"Sonra Biz gölgeyi güneşe delîl kıldık" (XXV/45). (*Gölgeye delîl olan güneş, önceden de zikretmiş olduğumuz, Hakk'ın* ***Nûr*** *ismi olup hislerimiz de buna (yâni gölgenin delîlinin Nûr'dan başka bir şey olmadığına*) tanıklık eder; çünkü nûrun olmadığı yerde gölgelerin de gerçek bir varlığı olamaz.

Senin idrâk ettiğin her şey mümkün olan varlıkların a'yân-ı sâbitesinde beliren Hakk'ın Vücûd'udur. Hakk'ın hüviyeti cihetiyle O'nun Vücûd'u, ve sûretlerin farklı oluşu cihetiyle de mümkün varlıkların a'yân-ı sâbitesi aynı şeydir.

Nasıl ki "gölge" ismi sûretlerin farklılığına rağmen gölgede mevcûd olmak-dan hâlî olmazsa, benzer şekilde, "âlem" ve "mâsivâ" isimleri de Hakk'da mevcûd olmakdan hâlî olmazlar.

---

220 Fusûs, s. 114/102/140-141/**II**-237 ilâ 240.
221 Fusûs, s. 114/102/141/**II**-241 ve 242.
222 Fusûs, s. 116/102/142/**II**-242.

"Gölge" oluşundaki aslî vahdet itibâriyle O, ***Hakk'***dır; çünkü O, ***Ahad*** ve ***Vâhid***'dir. Ama sûretlerin kesreti itibâriyle de O, ***Âlem***'dir.

Bu kısaca, gölgenin, a'yân-ı sâbite üzerinde yayılması bakımından 1) "temel bir vahdeti muhafaza etme yönü" ile 2) "kesret yönü" gibi biribirlerine zıt iki yönden incelenmeğe müsâit olduğuna delâlet etmektedir. Gerçekten de bu âlemdeki herhangi bir fizikî gölge gibi gölge ***bir***'dir; ve bu yönden de kaynağına yöneliktir. Yâhut da bu âhadiyyet'in doğrudan doğruya yansıması dolayısıyla Hakk'ın kendisinden başka bir şey değildir. Fakat ikinci yönü itibâriyle "gölge" zâten farklılaşmış olup cisimler âlemine yöneliktir; yâhut da diyebiliriz ki (*bu bakımdan*) o, âlemin ta kendisidir.

Böyle telâkki olunduğunda, genellikle anladığımız anlamıyla âlemin herhangi gerçek bir yanı olmayıp o, hayâl ürününden başka bir şey değildir[223].

> Eğer hakîkat benim sana anlattığım gibi ise âlem kendi başına gerçek varlığı olmayan bir kuruntudur. Ve işte hayâlin anlamı da budur. Başka bir deyimle âlem sanki Hakk'dan hâriç, kendi başına buyruk ve kendi kendine yeter bir şeymiş gibi gözükmektedir. Hâlbuki bu gerçek değildir. Olağan hissî algılaman bile gölgenin kendine sebep olan kimseye nasıl da sıkı sıkıya bağlı olduğunu ve kendisini bu bağdan kurtamanın tümüyle imkânsız olduğunu sana göstermiyor mu?
>
> Nasıl ki herhangi bir şeyin kendi kendisinden kopup ayrılması mümkün değilse bunun imkânsızlığı da işte böyledir.

Âlem böylece, "gölge"si olması açısından Hakk'a aslā gevşemeyen aracısız bir bağla bağlıdır. Âlemin her bir kısmı Hakk'ın özel bir vechi olup son derece kayıtlanmış bir biçimde Hakk'dır. Kendisi de âlemin bir parçası, olmak sebebiyle insân da kendi nefsinde "gölge"nin Hakk'a olan nisbetini derûnî ve mahrem bir biçimde kavrayabilecek bir durumdadır. Bir insânın bu ontolojik bağıntının bilincine sâhip olma vüs'ati onun ***Mârifet***'deki mertebesini belirler. Tabiîdir ki buna bağlı olarak birçok mertebe ortaya çıkmaktadır.

> Kendi ayn'ını bil! Kim olduğunu ve hüviyetinin ne olduğunu bil! Hakk'a nasıl bağlı olduğunu bil! Ne bakımdan Hakk olduğunu ve ne bakımdan da "âlem" ve "mâsivâ" olduğunu bil!
>
> Bunlar ***ârifler*** arasında bir takım mertebelerin ortaya çıkmasına sebebiyet verirler. Böylelikle bazıları yalnızca ârif olur, diğer bazıları da daha yüksek bir mertebeyi haiz ârif olurlar[224].

Âriflerin mertebeleri daha somut bir biçimde Kāşânî tarafından Şerh'inde zikredilmiş bulunmaktadır[225]. En aşağı mertebeyi yalnız ***taayyün*** ve ***tenevvü*** (*yâni: belirlenme ve çeşitlenme*) vechesini müşâhede edenler temsil etmektedirler. Bunlar yaratılmış olan âlemi görüp de onun ötesinde hiçbir şey göremeyenlerdir. İkinci mertebe, bu sûretlerde tecellî etmiş olan ***Varlığın Tekliği***'ni (*Vahdet-i Vücûd'u*) müşâhede edenlerin mertebesidir. Bunlar Hakk'ı müşâhede ederler (*ama yaratılmış olan âlemi unuturlar*). Üçüncü mertebedekiler her iki vecheyi de müşâhede edenlerdir. Mertebe bakımından dördüncü gelenler küllü: ***Zât*** bakımından tek ve İsimler bakımından çok olan, çeşitli yönlere ve bağıntılara uygun olarak ken-

---

223 Fusûs, s. 117/103/143/**II**-245.
224 Fusûs, s. 117/103/143/**II**-245.
225 Kāşânî, Fusûs Şerhi, s. 117.

disini mütenevvî kılan ***Tek Bir Hakîkat*** olarak müşâhede edenlerdir. Bunlar gerçek ***Mârifetullāh***'a sâhip olan ***Ehlullāh*** 'dır. ***Fenâ*** ve ***Bekā*** makamları açısından Kāşânî, mahlûkat gözlerinden silinerek yalnızca Hakk'ı müşâhede edenlerin ***Fenâ*** ve ***Cem'*** makamlarında bulunduklarını, buna karşılık Hakk'ı mahlûkatta ve mahlûkatı da Hakk'da müşâhede edenlerin ise ***Fenâ'dan sonra Bekā*** ve ***Cem'den sonra Fark*** makamlarında bulunduklarını beyân etmektedir.

İbn Arabî'nin kendisi de bu mânevî makamları, renkli cam parçalarının içinden geçerken çeşitli renklere bürünen, tabiî olarak renksiz olan bir ışık ile kıyaslamaktadır[226].

Hakk'ın farklı derecelerde küçük, büyük ya da saf olan özel bir "gölge"ye nisbeti bir nûrun kendisiyle bir kimsenin gözü arasında bulunan bir cam parçasına olan nisbetine kıyaslanabilir. Kendisinin bizzat renksiz olmasına rağmen nûr bu hâlde camın rengine bürünür. Ve bu da Rabb'inin gerçeği ile senin kendi gerçeğin arasındaki bağıntı için uygun bir kıyas olarak kullanılabilir.

Eğer sen nûrun, camın yeşilliğinden dolayı yeşil olduğunu söylersen haklısın. Buna şehâdet eden senin hissî idrâkindir. Fakat eğer nûrun yeşil olmadığını ve gerçekte de renksiz olduğunu da söylersen gene de haklısın. Bu takdirde de sen, mantıkî muhâkemenin ortaya koyduğunu izlemektesin. Ve vardığın hüküm de Akl'ın gerçeğe uygun olarak yürüttüğün faaliyetine dayanmaktadır.

(*Havas söz konusu olduğunda*) nûrun (*saf ve saydam bir*) cama tekābül eden bir "gölge"nin içinden nasıl geçtiğini gör! Burada "gölge"nin kendisi dahi saydamlığı hasebiyle nûrla aynı mâhiyeti haiz olur[227].

Nasıl ki bizlerden biri nefsinde Hakk'ı idrâk ederse Hakk'ın Sûret'i onda diğerlerine kıyasla daha fazla zâhir olur. (*Nefsinde Hakk'ı idrâk eden kimse iki mertebe üzere olur:*) birinci mertebedeki bir kimse için Hakk ile ilgili vahyin öğrettiğine uygun olarak Hakk onun kulağı, onun gözü ve onun bütün diğer melekeleri ve uzuvları olur[228]. Bununla beraber, bu hâlde dahi "gölge" gene de bâkîdir; zîrâ "***onun*** kulağı", "***onun*** gözü", v.s...deki şahıs zamîri insâna aittır. İkincisi (*yâni daha yüksek*) mertebeyi temsil edenler ise bundan farklıdırlar. Bu mertebedeki bir kimse Hakk'ın Vücûd'una diğer bütün herkesden daha yakındır.

Gördüğümüz gibi İbn Arabî bu ikinci mertebedekilerin herhangi ayrıntılı bir tasvîrini vermemekte ve yalnızca bunların Hakk'a diğerlerinden daha yakın olduklarını beyân ile yetinmektedir. Kāşânî bu noktayı daha vâzıh ve daha sarîh bir biçimde açıklamaktadır[229]:

İlki, kendi sıfatlarından kurtularak Hakk'ın Sıfatları'nda ifnâ-i vücûd etmiş ve Hakk'ın da artık kendi sıfatlarının yerini almış olduğu (*yâni **Sıfat Evliyâsı** denilen*)[230] kimsedir. İkin-

---

[226] Fusûs, s. 118/103-104/144/**II**-246 ilâ 248.

[227] Kāşânî diyor ki (s.103): Hakk Emîr Âleminde (*yâni mânevî âlemde*) saf Rûh'larda ve cisimsiz Akıl'larda tecellî ettiğinde tecellîsi nûr mâhiyetindedir, çünkü Hakk'ın bu sırf rûhânî bölgede tecellî eden sûretlerı nûrdan bir "gölge"dir. Bu "gölge" saydam olup herhangi bir koyuluk arzetmez. Fakat renkli bir camdan geçen nûr misâli cismânî mâhiyet boyasıyla boyanmış bir nefs sûretinde zâhir olan Hakk'ın da bir remzidir (*sembolüdür*). Bizâtihî cismânî olmasına rağmen nefs-i nâtıka cismânî unsurlarla bulanık ve renkli olur.

[228] Bu bir Hadîs-i Kudsî'ye göre yâni Allāh'ın birinci şahıs olarak konuştuğu bir hadîse işâret etmektedir: "Mümin Ben onu sevinceye kadar nâfile ibâdetlerden vaz geçmez. Ve onu sevdiğim zaman da Ben onun işiten kulağı, gören gözü, v.s.... olurum".

[229] Kāşânî, Fusûs Şerhı, s.103.

[230] *Çevirenin notu.*

cisi ise kendi zâtından kurtularak Hakk'ın ***Zât***'ında ifnâ-i vücûd etmiş ve Hakk'ın da artık kendi zâtının yerini almış olduğu (*yâni **Zât Evliyâsı** denilen*)[231] kimsedir.

Birincisi, "Hakk'ın onun işiten kulağı, gören gözü ilh... olduğunu söylediğimizde îmâ ettiğimiz kimsedir. Böyle bir insân kendi sıfatlarıyla icrâ-i faaliyet eyleyen ve kendi (*tabiî*) perdeleriyle (*yâni beşerî sıfatlarının perdeleriyle*) perdeli kalan diğer (*olağan*) müminlere oranla, Hakk'a daha yakındır. Bunun Allāh'a yakınlığı "nâfile amellerin yakınlığı" (*kurbü-n nevâfil*) diye tasvîr olunur. Bununla beraber, onun "gölge"si yâni nefsinden başka bir şey olmayan izâfî vücûdu (*varlığı*) onda gene bâkîdir. Ve böyle bir insânda Hakk'ın tecellîsi de onun sıfatlarına uygun bir şekilde zuhur eder ve müşâhede edilir, çünkü "***onun*** işiten kulağı", ilh... deki şahıs zamîri "gölge" ile remzedilen özel varlığa işâret etmektedir.

Bu yakınlıkdan daha da yakın olan ikinci mertebenin temsil ettiği "farz amellerin yakınlığı" (*kurbü-l ferâiz*)'dir. Bu kategoriden bir insân zâtıyla birlikte Hakk'da tamâmen ifnâ-i vücûd ederek Hakk'da bekā bulmuş olan birisidir. Bu, onun aracılığıyla Hakk'ın duyup gördüğü kimsedir. Şu hâlde böyle bir insân Hakk'ın kulağı ve Hakk'ın gözü olur. Yalnız bu değil, o aynı zamanda Hakk'ın Sûreti'dir de! Allāh'ın: "..attığın zaman sen atmadın fakat Allāh attı.." (VIII/17) meâlindeki kelâmı da işte böyle bir kimseye işâret etmektedir.

Böylelikle âşikâr olmaktadır ki her ne kadar iki kategori de kendilerini Hakk'da idrâk eden insânlar ise de "gölge"nin yâni beşerî varlığın birincisinde sağlam bir biçimde kāim olması ve böyle bir kimsenin gözünde Hakk ile âlemin biribirlerine zıt durumda olmaları bakımından birincisi ikincisinin altındadır. Bu, Şeriat'ın görüş açısını temsil etmektedir.

Ve bu da açıkça göstermektedir ki âlem, her ne kadar bütün olgunluğuyla Hakk'ın tecellîgâhı olan bir "mükemmel sûret" ise de gene de zarûrî olarak Hakk'dan bir derece aşağıdadır. Çünkü Hakk'ın esâsında âleme ihtiyacı olmamasına karşılık, Hakk'ın "gölge"si olarak âlem her an O'na muhtaçtır ve O'na temelden bağlıdır.

Nasıl ki "...ancak, erkeklerin kadınlardan bir üstün dereceleri vardır..."(II/229) meâlindeki İlâhî Kelâm'a uygun olarak kadın erkekden bir derece aşağı ise (*Allāh'ın*) sûretinde yaratılmış olan da, mertebe itibâriyle, onu Kendi Sûreti'nde vücûda getirmiş olandan daha aşağıdır. Onun Allāh'ın Sûreti'nde olmuş olması onu ***Hâlik***'inden daha aşağı bir derecede olmakdan kurtamaz. Ve mahlûkattan kendisini tefrik ettiren gerçek yücelik dolayısıyla da O bütün âlemlerden ganî olup ***Fâil-i Evvel***'dir. Hâlbuki "Sûret" ancak ikinci kademeden bir fâil olup yalnızca Hakk'a mahsûs olan kıdeme sâhip değildir[232].

* * *

---

[231] *Çevirenin notu.*
[232] Fusûs, s. 273/219/454/**IV**-352.

VII . BÖLÜM

İLÂHÎ İSİMLER

Kısaca ifâde edilirse, İbn Arabî'nin felsefesi bir ***İlâhî Tecellî*** felsefesidir ve dünyâ görüşü de İlâhî Tecellî açısından bir dünyâ görüşüdür. Çünkü, ayrıntılarıyla da görmüş olduğumuz gibi, Hakk mutlak olarak Hakk kaldığı sürece "âlem" diye isimlendirilebilecek hiçbir şey vücûda gelmemekte ve âlemin ademinde de (*yokluğunda da*) tabiîdir ki "dünyâ ya da âlem görüşü" fikri bütün anlamını kaybetmektedir.

Tecellînin âlem bakımından prensibi istîdâd (*meyil, kābiliyyet*) ve Hakk bakımından prensibi de ***İlâhî İsimler***'dir. Bu bölümde tecellî, daha çok, İlâhî İsimler açısından ele alınacaktır.

İslâmî Kelâm İlmi'nin (*Teoloji'nin*) tartıştığı temel konulardan biri de bir ismin müsemmâsı ile (*yâni o isim aracılığıyla isimlendirilmiş olan şey ile*) aynı olup olmadığı meselesidir. İbn Arabî bu teolojik meseleye bir isim ile bunun müsemmâsının bir yönden aynı fakat başka bir yönden ise gayrı olduklarını beyân ederek cevap vermektedir.

Bunların tek ve aynı bir şey olmalarının sebebi bütün İlâhî İsimler'in, değişmez bir biçimde dâimâ Hakk'a işâret etmeleri bakımından, müsemmânın kendisinden (*yâni Hakk'ın Zât'ından*) başka bir şey olmayışıdır. Her İsim Hakk'ın, tecellî bakımından, O'na mahsûs özel bir vechesi ya da özel bir sûretidir. Ve bu anlamda her İsim ***Zât*** ile özdeştir. Başka bir deyimle, bütün İlâhi İsimler "bağıntıların (*nisbetlerin*) gerçekleri"dirler (*hakāikü-n nisâb*)[233], yâni ***Tek Olan Hakk***'ın âleme olan nisbetleri (*bağıntıları*) olup bu yönden hepsi de İlâhî Tecellî'nin sebep olduğu çeşitli özel bağıntılar açısından müşâhede edilen İlâhî Zât'dır.

Hâlbuki Hakk'ın âlem ile mümkün olabilen bağıntıları sonsuzdur; yâni İlâhî Tecellî'nin sûretleri sayısızdır. Bunun sonucu olarak İlâhi İsimler de sonsuzdur. Bununla beraber, bunlar sınıflandırılıp belirli bir sayıda temel İsimlere ircâ olunabilir. Meselâ, genel olarak, Kur'ân'ın Allāh'ın 99 İsmini ihtivâ ettiği kabûl edilmektedir.

İster sonlu sayıda isterse sonsuz olsunlar İsimler, îmâ ettikleri Zât'a bağlı olmaksızın da bizâtihî göz önüne alınabilirler. Başka bir deyimle, bunlara bağımsız Sıfatlar gözü ile de bakmak mümkündür. Bu türlü telâkki olundukları takdirde her İsim, kendisini diğer İsimler'den farklı kılan kendi hakîkatına mâliktir. Ve bu i'tibârla da bir İsim müsemmâsından gayrı olmuş olur.

İbn Arabî bu husûsu meşhûr batılı sûfî Ebü-l Kasım bin Kussî'yi (öl. 1151) zikrederek açıklamaktadır[234].

> ***Hal'ü-n na'leyn*** (= *nalınları çıkarıp atma*) başlıklı eserinde, her İlâhî İsmin nefsinde bütün İlâhî İsimler'i ve bunların bütün özelliklerini yüklü olduğunu söylediği zaman Ebü-l

[233] Fusûs, s. 193/153/348/**IV**-19 ilâ 21.
[234] Fusûs, s. 70/79-80/84/**II**-39.

Kasım bin Kussî buna işâret etmiştir. Bunun anlamı şudur ki her İsim hem Zât'a ve hem de İsmi olduğu ve İsmi'nin özellikle zorunlu kıldığı özel anlama delâlet eder.

Şu hâlde her bir İsim Zât'a delâlet ettiği sürece bütün İsimleri ihtivâ eder, fakat kendine has olan mânâya delâlet ettiği sürece de meselâ Rabb, Hâlik, Musavvir gibi ve bundan başka bütün diğer İlâhî İsimler'den farklıdır. Kısacası İsim, Zât yönünden müsemmâsı ile aynı fakat kendi husûsî mânâsı ise müsemmâsından faklıdır.

Böylelikle İlâhî İsimlerin en belirgin vasıflarının bunların çifte bünyeye mâlik, yâni her birinin iki mânâyı haiz olmaları olduğunu görmekteyiz. Her İsim, bir yandan, ***Tek Olan Zât***'a delâlet ve işâret etmekte ve diğer yandan da başka herhangi bir İsim ile paylaşmadığı bir mânâya delâlet etmektedir.

İlk görüşe göre, hepsinin de aynı Zât'a delâlet etmelerinden dolayı, her İsim diğer İsimler ile birlikte aynı bir şeydir. Bu bakımdan (*Gafûr ve Müntekim, Zâhir ve Bâtın, Evvel ve Âhir gibi*) biribirlerine zıt görünen İsimler dahi biribirleriyle özdeştirler.

İkinci görüşe göre ise, tersine, her İsim kendisine has özel bir anlamı haiz bağımsız bir şeydir. Diğerlerinden kesin olarak ayrıdır. Bu i'tibârla Zâhir, Bâtın'ın aynısı değildir. Aynı şekilde Evvel ile Âhir arasında da ne büyük bir uzaklık bulunur!

Bu söylenenler sana, her İsmin hangi anlamda başka biriyle aynı ve hangi anlamda da kendisinden başka bir şey olmadığını açıklamış oldu. Her İsim diğerleriyle aynı olması yönüyle Hakk, diğerlerinden gayrı olması yönüyle de "Hayâldeki Hakk"dır (***Hakk-ı Mütehayyel****'dir*). Kendisine gene kendisinin delîl olduğu ve Varlığı da gene ancak kendi Zât'ıyla bâkî olan O'nun şânı ne yücedir![235]

"Hayâldeki Hakk", yâni âlem, somut bir sûrette kuvveden fiile çıkmış olan İlâhî İsimlerin tümünün toplamından ibârettir. Ve bu da Mutlak Hakk'ın yegâne delîli olduğundan sonuç olarak Mutlak Hakk'ın delîli kendisinden başka bir şey olmamış olur. Hakk kendisine gene kendisiyle delîl olur ve O'nun Varlığı da gene kendisiyle sâbit olur. İbn Arabî bu yapının güzelliği ve ihtişâmı karşısında duyduğu derin hayranlığı frenleyememektedir.

V. Bölümde ***Ahad*** ile ***Kesret*** arasındaki bağıntıyı tartışmıştık. Bu bölümün temel konusu bakımından Kesret, İsimlerin îcâbına uygun olarak Hakk'ın kuvveden fiile çıkmış olan sûretleridir. Kesret "Hayâldeki Hakk"tır. Ve bu görüş açısından da ***Ahad***, İsimlerin delâlet ettikleri ve kendisine rücû' ettikleri Zât'tır. Bununla ilişkili olarak İbn Arabî İlâhî İsimler'in (yâni ***Esma'-i İlâhiyye'nin***) tamamlayıcısı olarak "âlemin isimleri" (***Esma'-i Âlem***) diye ilgi çekici bir tâbir kullanmaktadır[236].

Varlık âleminde hiçbir şey yoktur ki Ahadiyyet'e delâlet etmesin ve Hayâlde de hiçbir şey yoktur ki Kesret'e delâlet etmesin. Kesrete saplanıp kalan kimse âlem ile, İlâhî İsimler ile ve âlemin isimleri ile uğraşır. Hâlbuki Ahadiyyet'e meyleden kimse ise Hakk'ın yanında olur. Buradaki Hakk Ulûhiyyet'i (*ilâhlığı*) ve onun kevnî sûretleri yönünden değil fakat âlemin tümünden ganî ve bağımsız olan Zât'ı itibâriyle telâkki olunan Hakk'tır.

[235] Fusûs, s. 119/104/146/**II**-252.
[236] Fusûs, s. 120/104-105/146/**II**-252 ilâ 254.

İbn Arabî bu paragrafta Hakk'ın Zât'ı itibâriyle tamâmen "bağımsız" olduğunu, yâni âlemden (*kendine lâyık görmüş olduğu **Ganiyy** ismine uygun olarak*)[237] ganî olduğunu, ona hiçbir ihtiyacı olmadığını ifâde etmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken şudur ki âlemden ganî olmak ile İlâhî İsimlerden ganî olmak ayrı şeylerdir. Yukarıda da gözlemiş olduğumuz gibi İsimler Hakk'ın mahlûkata destek olduğu bağıntılarıdır. Bunların varlığı mahlûkat sebebiyle ve onların menfaati gereğidir. Zât'ın kendisi ise, bu gibi bağıntılar olmadığı takdirde bâkî olmayacak bir şey değildir. İsimlere muhtaç olan Hakk değil, mahlûk olan âlemdir. Bununla ilgili olarak İbn Arabî diyor ki[238]:

> Eğer Zât bütün âlemden tamâmen ganî ise bu bağımsızlık, Zât'ın kendisine izâfe olunan İsimlerden münezzeh olduğu bağımsızlığın aynı olmalıdır. Çünkü O'na ait İsimler yalnızca Zât'ın değil, fakat Zât'tan farklı olan ama O'nun tecellîlerini belirleyen müsemmâların[239] da delîlleridir[240].

Şu hâlde Kesret'e yönelik yanları bakımından İlâhî İsimler kesin olarak Hakk'dan "gayrı" olup Hakk da bunlara karşı bağımsızlığını muhafaza eder. Fakat Zât'a yönelik yanlarıyla İlâhî İsimlerin tümü, eninde sonunda Hakk'a ircâ edilebilmeleri dolayısıyla, ***Tek***'dirler. Ve ikinci veche itibâriyle de İsimler mertebesindeki Hakk da tıpkı mutlaklığı mertebesinde olduğu gibi ***Tek***'dir (***Ahad***'dır).

Hâlbuki bu şekilde farklı iki mânâda ***Tek*** vardır[241]:

> Bize (*yâni âlemin varlığına*) ihtiyaç gösteren İlâhî İsimler yönüyle Allāh'ın Ahadiyyeti (*Tekliği, Birliği*) Kesret'in Tekliği'dir (***Ahadiyyetü-l Kesret***'dir). Ve bizden ve hattâ İsimlerden dahi tümüyle ganî oluşu yönüyle de Allāh'ın Tekliği Zât'ının Tekliğidir (***Ahadiyyetü-l Ayn***). Her iki veche ise ***Ahad*** (*Tek*) İsmine muhtaçtır.

Burada bahis konusu olan Kesretin Tekliği'ne kezâ "***Ahadiyyetü-l Cem'***" de denir. Bu, bundan önce de gördüğümüz ve bundan sonra da daha ayrıntılı bir biçimde göreceğimiz vechile İbn Arabî'nin âlem hakkındaki görüşünde olağanüstü önemli bir rol oynamaktadır. Kısacası bu, aslen ***Tek*** olan ***Hakk'***da bilkuvve mevcûd olan kesreti tasdik eden bir makamdır[242].

Yukarıda, Hakk mertebesinde olduğu sürece Hakk'ın İsimlere ihtiyacı olmadığını ve onlara muhtaç olanların da mahlûkat olduğunu müşâhede ettik. Bu beyânın son yarısı yâni âle-

---

237 Çevirenin notu.
238 Fusûs, s. 120/104-105/146-147/**II**-254.
239 Yâni, daha somut bir biçimde, âlemin çeşitli özel vecheleri olan özel Sıfatların.
240 Yâni İsimlerin Zât'ın yanında, Zât'dan farklı şeyler olarak âlemin özel vechelerine delâlet etmeleri keyfiyeti İsimlerin gerçek eseri olan mahlûk âlemin kendisiyle bizzat açıkça gösterilmiş olmaktadır. Bununla îmâ edilen şey, bu ikinci vechenin (yâni İsimlerin kendilerini âlem ya da Hakk'dan gayrı bir şey olarak kuvveden fiile çıkarmaları ameliyesinin) Hakk olarak Hakk ile hiçbir ilgisi olmadığıdır.
241 Fusûs, s. 121/105/147-148/**II**-257.
242 İbn Arabî burada iki tür Ahadiyyet ayırdetmektedir. İbn Arabî'nin sisteminde temel bir Ahadiyyet tipi daha bulunduğunu söylemek faydalı olacaktır. Bu, "Fiillerin ve eserlerin Bir'liği" anlamına gelen ***Ahadiyyetü-l ef'al ve-l âsâr*** olup Hûd peygamberin ismiyle temsil edilmiştir. Kāşânî (s.123) bu üç tür Bir'liğe şu yolda dikkati çekmektedir: "Bir'likte üç mertebe vardır. Birincisi Zât'ın Bir'liğidir. (Bu mertebede ***Allāh***'a, sayı anlamı dışında, ***Ahad*** yâni Tek ya da Biricik denir). İkincisi İsimlerin Bir'liğidir. Bu, Ulûhiyyet metebesi olup burada Allāh'a ***Vahid*** yâni sayı bakımından Bir denir. Üçüncü ise Rubûbiyyetin (Rab'lığın) Bir'liği ya da "Fiillerin ve eserlerin Bir'liği"dir. Bu son çeşit Bir'lik şuna delâlet eder ki bu âlemde ne yaparsak yapalım, bu âlemde ne vuku bulursa bulsun, her şey "sırât-ı müstakim" üzeredir. Her şey, her olay (Hakk'dan başka bir şey olmayan) Vücûd'un kānûnuna uygun olarak vuku bulmaktadır. Bu anlamda her şey "Tek"dir.

min İlâhî İsimlere muhtaç olması, daha felsefî bir tarzda, İsimlerin ***illîyet*** veyâ ***sebebiyet*** (*nedensellik*) özelliğini haiz olduklarını söylemekle de ifâde edilebilir. Bu bakış açısına göre İlâhî İsimlere muhtaç olması, onlar olmaksızın âlemde hiçbir şeyin mevcûd olamıyacağı cihetiyledir.

> Âlem, hiç kuşkusuz, gerekli olarak pekçok sebebe muhtaçtır. Ve onun muhtaç olduğu bütün sebeplerin en büyüğü de Hakk'ın illîyetidir. Fakat (*her hâlde*) âlemin muhtaç olduğu sebep bir İlâhî İsimdir. Âlem İlâhî İsimlerin her birine muhtaçtır (*fakat bu konuda farklı iki hâl vardır*): 1) Bir şeyin muhtaç olduğu İsmin o şeyin kendisiyle aynı ontolojik mertebeyi haiz olması hâli, ve 2) Hakk'ın kendisi olması hâli. Her iki hâlde de O, Allāh'dır, aslā başka bir şey değil[243].

Bu paragraf açıkça göstermektedir ki, İbn Arabî'nin dünyâ görüşünde, eğer âlem kendi sebebi olarak zarûrî bir biçimde Hakk'a muhtaç ise onun Hakk'a olan ihtiyacı O'nun Hakk'lığı yönünden değil fakat Yaratıcı'lığı, Rabb'lığı, ilh... gibi çeşitli vecheleri yönündendir. Başka bir deyimle Hakk, İsimler yönünden âlemin vücûdunun (*varlığının*) sebebidir. Bu paragrafın son yarısının anlamını da, sanırım, Kāşânî'nin şu açıklamasından daha berrâk kılmak mümkün değildir[244]:

> İlâhî İsimler âlemin (*sebebleri olarak*) muhtaç olduğu şeylerdir. (*Bu konuda iki hâl ayırdedilir*). Birincisi, muhtaç olunan İsmin ona ihtiyaç duyan şeye (*hemen hemen*) benzer olduğu hâldir: meselâ varlığı, bekāsı ve himâyesi yönünden "oğul", "baba"ya muhtaçtır. Böyle bir hâlde muhtaç olunan şeyler Hakk'ın İsimlerinin kazandıkları somut sûretlerden, yâni O'nun tecellîgâhlarından başka bir şey değildir. İkinci hâl ise muhtaç olunan şeyler (*doğrudan doğruya*) Hakk'ın kendisi ise vâkîdir: meselâ "oğul" kendine has sûret, vecih ve karakteri haiz olması yönünden ***Musavvir ve Hâlik*** olan ***Hakk***'a muhtaçtır. Bu ise onun (*meselâ "baba" gibi*) kendisine benzer bir şeye muhtaç olduğu (*birinci hâlden*) farklıdır.
>
> Bununla beraber, her iki hâlde de muhtaç olunan İsim Hakk'ın kendisinden başka bir şey değildir. (*Bu*) birinci hâlde (*pek açık görünmeyebilir, ama şimdi takdîm edeceğim mülâhazalardan dolayı bunun aslında böyle olduğu anlaşılacaktır*). Babalık, "baba"nın ayn-ı sâbitesinde bulunmaz, çünkü bu sonuncusu (*hâl-i hâzırda*) ma'dûmdur (*yoktur*). Babalık, "baba"nın reel varlığı, faaliyeti ve kudreti yönünden ortaya çıkar. Fakat (*"baba"nın*) reel varlığı ise zâten belli bir tecellî mahallinde zâhir olmuş olan Hakk'dan başka bir şey değildir; ve faaliyet, sûret, ehliyet, kudret, bekā ve himâyenin hepsi de tabiî bir biçimde varoluşun sonuçlarıdır: bunlar Hakk'ın Sıfatlarından ve Ef'alinden başka bir şey değildir. "Baba"nın haiz olduğu İlâhî Tecellîdir; zîrâ bildiğiniz gibi daha çok kabûl edici durumda bulunanın kesin bir faaliyeti olmaz. Kesin faaliyet ancak, tecellînın mahalli olarak kabûl edici durumda bulunanda kendisini izhâr edene mahsustur. İkinci hâldeki Hakk'ın illîyeti (*sebep olma keyfiyeti*) ise herhangi bir açıklamayı gerekli kılmayacak kadar âşikârdır.

Bu kıyâslamanın özü uygun bir biçimde şöyle de takdîm edilebilir: âlemin doğrudan doğruya Allāh'a muhtaç olduğu ikinci hâlde, Allāh âlemin "sebebi"dir; fakat âlemdeki eşyânın bir sebepler zinciriyle biribirlerine muhtaç oldukları birinci hâlde dahi her şeyin en son "sebebi" gene Allāh'tır. Meselâ "oğul"un "baba"ya muhtaç olmasında "baba"nın aracılığıyla fâil olan gene de Allāh'tır. Buradan İbn Arabî şu sonuca varmaktadır[245]:

---

[243] Fusûs, s. 122/105-106/149/**II**-259.
[244] Kāşânî, Fusûs Şerhi, s. 122.
[245] Fusûs, s. 123/106/149/**II**-259 ilâ 261.

> İşte Allāh bunun içindir ki: "Ey insânlar! Siz Allāh'a karşı yoksulsunuz; ve andolsun ki Allāh müstağnî ve hamda lâyık olandır" (XXXV/15) buyurmuştur. Bizim ise herbirimizin diğerimize muhtaç olduğu âşikârdır.
>
> Bu i'tibârla (*"baba", "oğul" ilh... gibi*) bizim kendi isimlerimiz en sonunda Allāh'ın İsimleridir, çünkü (*ister doğrudan doğruya, isterse dolaylı olarak yâni biribirlerine muhtaç olarak Allāh'a muhtaç olmuş olsunlar*) her şey O'na muhtaçtır. Ve bizim zâtlarımız (*aynlarımız*) da gerçekte O'nun "gölge"sinden başka bir şey değildir; zîrâ (*her ne kadar bir bakıma*) Allāh bizim hüviyyetimiz (*yâni bizde kendisini izhâr eden* ***Vâhid***) ise de (*başka bir bakımdan yâni bizim O'nun "gölge"si olmamızın doğurduğu taayyünât yönünden de*) bizim hüviyyetimiz değildir.

Bu i'tibârla görmekteyiz ki bu âlemdeki her şey ve vuku bulan her olay bir İlâhî İsmin kuvveden fiile çıkması ve Hakk'ın İlâhî İsim denilen belirli ve izâfî bir yönden tecellî etmesidir. Bundan çıkarılması gereken sonuç şudur ki âlemde ne kadar eşyâ ve olay varsa o kadar İlâhî İsim mevcûddur. Bu i'tibârla İlâhî İsimler sayıca sonsuzdur.

> Allāh'ın İsimleri sayısızdır, çünkü bunlar kendilerinden zuhûra gelen eserleri (*âsâr*) aracılığıyla bilinirler ve bu eserler ise sonsuzdur[246]. Bununla beraber bu İsimler, İsimlerin Anaları ya da ***Hazerât-ı Esmâ'*** (*yâni İsimlerin ontolojik temeli*) denilen sınırlı sayıda İsimlere ircâ edilebilirler.
>
> Gerçek şudur ki İlahî İsimler denilen bütün bu bağıntıları ve izâfetleri kabûl eden ancak tek bir Hakîkat vardır. Ve bu Hakîkat da sonsuz bir şekilde zuhûra gelen bu İsimlerin her birinin, kendisini diğer bütün İsimlerden ayırdettirecek (*şekilde*) kendine mahsûs bir hakîkatı haiz olması zorunluluğunu gerektirir. Ve İsim de (*işte*) her İsmi farklı kılan bu hakîkat olup bütün İsimlerde ortak olan o şey (*yâni Hakîkat*) değildir. Bu durum İlâhî lûtufların hep aynı bir kaynaktan olmalarına rağmen ferdî mâhiyetleri itibâriyle birbirlerinden farklı olmaları keyfiyetine kıyâslanabilir.
>
> Âşikârdır ki ***bu***, ***şu***'ndan farklıdır ve bu farklılığın sebebi de her İsimdeki ferdî farkta bulunmaktadır. Şu hâlde, ne kadar vâsî olursa olsun, İlahî âlemde hiçbir şey tekrarlanmaz. Bu gerçekten de temel bir olgudur[247].

Görüldüğü gibi burada gene "Tek, Kesret'tir ve Kesret de Tek'tir" şeklindeki temel hükme rücû' etmiş bulunuyoruz. Yalnız bu hüküm burada İlâhî İsimler yönünden yorumlanmış olmaktadır. Kesret, yâni İlâhî İsimler, "âlemde tekrarlanan hiçbir şey bulunmaması" dolayısıyla, herhangi başka bir şeyle aynı olan bir tek şey bile olmadığını ifâde eden bir görüş açısı ortaya koymaktadır. Hattâ "aynı bir şey" gerçekte müteâkib iki anda bile aynı değildir[248]. Genellikle normal olarak aynı addedilen iki şey gerçekte "aynı" değildirler. Bunlar daha çok "biribirlerine benzeyen" şeylerdir. Ve hiç kuşkusuz "biribirlerine benzemek" demek "biribirlerinden farklı olmak" demektir[249]. Bununla beraber, Zât açısından, değil böyle biribirlerine benzeyen şeyler fakat biribirlerinden çok farklı olan şeyler dahi tek ve aynı bir şeydir.

---

[246] ***Ahadiyyet*** olarak ***Zât***, kendisinden südûr eden her birşeye olan nisbeti yönünden özel bir İsimdir. Şu hâlde her ne vakit bir taayyün vücûda gelirse onda bir de bir İsim gizlenmiş olur. Ve (*Zât'ın âlemdeki eşyâ ile olan*) bağıntıları da kapların (*yâni Hakk'ın tecellîsini kabûl eden eşyânın*) ve bunların istidatlarının sonsuz olması dolayısıyla sonsuzdur. Şu hâlde Allāh'ın İsimleri de sonsuzdur. (Kāşânî, Fusûs Şerhi, s.38).

[247] Fusûs, s. 38-39/65/44-45/**I**-232 ve 233.

[248] Bu daha ileride tartışılacak olan "her ân yeni yaratılış" (***halk-i cedîd***) kavramıdır.

[249] Fusûs, s. 152/124-125/196/**III**-32.

Hakîkatı bilen ârif kişi Birlik'de Kesret'i görür; çünkü bilir ki kendi hakîkatlarının farklı ve çok olmalarına rağmen, İlâhî İsimlerin hepsi de tek bir ***asıl***'ın delîlidirler. (*İsimler arasındak*i) bu (*fark*) ***Tek Olan Varlığın*** hakîkatında aklî bir mâhiyeti haiz olan (*yâni yalnızca bilkuvve mevcûd bulunan*) bir kesrettir. Ve bu (*aklî kesret de*), ***Tek Olan Varlık*** (*âlemde*) tecellî ettiği zaman şuhûd mertebesindeki bir kesrete dönüşür. Fakat bu ikinci hâlde dahi tecellîdeki kesret ***Tek Bir Gerçek*** içinde müşâhede ediler.

Bu durum, her "sûret"in iç yapısına nüfûz edişi önünden ***Heyulâ*** (*yâni maddenin ilk cevheri*) kavramı aracılığıyla daha da iyi anlaşılabilir. Kesretine ve çeşitliliğine rağmen bütün "sûretler", eninde sonunda, kendi maddeleri olan tek bir cevhere ircâ edilebilirler. Ve bu türlü "nefsini bilen" de "Rabb'ini bilir", çünkü (*Rabb*) onu Kendi Sûreti üzere yaratmış olup hattâ O, insânın hüviyyet ve gerçek hakîkatının da aynıdır[250].

Bütün İlâhi İsimler tek bir Hakîkat'ın delîli olup bu anlamda da, daha önce görmüş olduğumuz vechile, hepsi de birdir. Bununla beraber bu, bütün İsimlerin aynı bir düzeyde bulunmakta olduklarına delâlet etmez. Tersine, bunlar arasında şeksiz-şüphesiz bir derece ve mertebe farkı geçerlidir. Ve bu da tabiî bir şeydir; zîrâ İbn Arabî'nin görüşüne göre İlâhî İsimler mevcûdiyetlerini eşyânın îcablarına borçludurlar. İbn Arabî İsimler arasındaki farkı şu şekilde açıklamaktadır[251]:

O'ndan (*yâni Hakk'dan*) başka, mutlak olarak hiçbir şey mevcûd değildir[252]. Bununla beraber, âlemdeki âlânın (*en yüksek olanın*) ve ednânın (*en aşağıda bulunanın*) (*gözlenebilen*) mevcûdiyetlerini de hesaba katabilecek belirli bir görüşün mevcûdiyeti de gereklidir. Çünkü âşikârdır ki insânların arasında fark vardır; ve bu fark meselâ, ilimden (*bilgiden*) ileri gelebilir; gerçi her ne kadar bilginin temeli tek ise de ***bu*** adam ***şu*** adamdan daha bilgili olabilir[253]. Bu ise Sıfatlar arasında da buna benzer bir mertebe farkı bulunmasını ve meselâ İrâde ile onun ilgilendirdiği şey arasındaki bağıntının İlim (*Bilgi*) ile onun ilgilendirdiği şey arasındaki bağıntıdan daha alt düzeyde olmasını gerektirir.

Her ne kadar İrâde ve İlim Allāh'ın Sıfatları ve bu i'tibârla da bir iseler de İrâde İlim'den daha aşağıdadır. Fakat aynı İrâde Kudret'den daha üstündür. Bunun sebebi ise, genel olarak ifâde edildiği takdirde, irâdenin ancak bir şey bilindikten sonra faaliyete geçmesi ve irâdenin kudrete yalnızca takaddüm etmekle kalmayıp ondan daha geniş bir alanı kaplamasıdır. Tamâmen aynı türden âlâ-ednâ bağıntısı İlâhî İsimler arasında da geçerlidir. Bunların hepsinin delîl oldukları şey, yâni Zât bütün nisbet ve kıyâsların ötesinde bulunur (*yâni bütün bunlardan münezzehtir*). Buna karşılık Zât-ı İlâhî'den gayrı şeyler ise, bir kısmı âlâ ve diğerleri de ednâ olmak hasebiyle mertebe bakımından farklıdırlar. Zât'ın tenzihî bakımından yüksekliği ile ilgili olarak İbn Arabî şöyle demektedir[254]:

Kendisi bizâtihî ***Yüce*** (***Aliy***) olan varlık O'dur ki bütün varlıkların olduğu kadar ma'dûm nisbetlerin[255] de gark oldukları (*mutlak*) kemâlin Sâhibi'dir; öyle bir şey ister örf ve âdete

---

[250] Fusûs, s. 152/124-125/196/**III**-32 ve 33.
[251] Fusûs, s. 193/152/269/**III**-222 ilâ 224.
[252] İbn Arabî'nin bununla ifâde etmek istediği şudur: mâdem ki her şey Hakk'ın özel bir İsim aracılığıyla bir tecellîsi demektir, o hâlde âlemde mevcûd bulunan her şey Hakk'dan başka bir şey değildir.
[253] Bu misâl yalnızca İlim denilen tek bir sıfattaki mertebelerin mevcûdiyeti ile ilgilidir. Fakat İbn Arabî'nin gerçek maksadı burada İlim'in kendisi ile diğer sıfatlar arasında da bir mertebe farkının mevcûd olduğunu savunmaktır.
[254] Fusûs, s. 69/79/82-83/**II**-35 ve 36.
[255] Önceden de görmüş olduğumuz vechile nisbetler (*nisâb*) bizâtihi aslen ma'dûmdurlar (*yâni fiziksel realiteleri yoktur*).

ister akla isterse de Şerîat'a uygun olarak iyi ya da aynı ölçülere göre kötü olarak nitelendirilmiş olsun, bütün bu sıfatlar gene O'nun kemâlinde gizli olur. Hâlbuki bu kemâl ancak ve ancak Allāh adı ile anılan Zât'a mahsustur.

Bu paragraf Kāşânî tarafından şöyle açıklanmaktadır[256]:

İzâfî değil fakat gerçek ve aslî yüceliğin sâhibi olan ***Yüce Varlık*** (***El Aliyy***) bütün eşyâya ait bütün olgunlukları (*kemâlâtı*) bünyesinde toplayan mutlak bir olgunluğun sâhibidir. Kuşatılan bu olgunluklar geniş olup hem kesin olarak mevcûd olanlara ve hem de yokluk (*adem*) mâhiyetinden olan şeyler için geçerlidir. Bunların bir kısmı mümkün bütün yönlerden iyidirler ve diğer bir kısmı ise bazı yönlerden iyi, diğer bazı yönlerden de kötüdürler. Bu husus olgunlukların bâzısının aslen izâfî bir mâhiyeti haiz oldukları göz önünde tutulursa (*daha iyi*) anlaşılabilir, tıpkı avladığı hayvana nisbetle aslanın değeri gibi. Ve mutlak olgunlukta da tek bir husûsiyetin tek bir vasfın veyâ tek bir fiilin eksik kalmaması gerekir. Aksi hâlde o bu yönden dolayı eksik olurdu.

İbn Arabî, böyle bir aslî yücelik ile mutlak bir kemâlin ancak bütün İsimleri cem eden Bir'lik (***Vâhidiyyet***) mertebesinde ilk taayyünü ile taayyün etmiş bulunan, ***Vâhid*** olan Varlığa ait olduğunu beyân etmektedir. Ve işte bu da Allāh İsmi ile ya da ***Rahmân***[257] İsmi ile anılan belirli şey olan ***İsm-i A'zam***'dır. Bu hâlde (*âlemdeki eşyâ üzerinde*) müsbet bir etkiye mâlik olan bütün İlâhî İsimler kesretleri yönünden değil de bir birlik olarak telâkki olunurlar.

İşte, bütün İsimleri birleştirip kuşatan bütün olarak, Allāh böyledir. Allāh ismiyle işâret olunanın ***gayrısı*** olan nesnenin, yâni Allāh olmayan bütün şeylerin ne olduğu husûsunda İbn Arabî iki şey ayırdetmektedir: 1) tecellînin mahalli olan şey (***meclâ*** *ya da* ***tecellîgâh***) ve 2) Allāh'da bâkî olan bir sûret olan şey.

Allāh İsmiyle anılandan başka şey olan ya O'nun bir tecellî mahalli ya da O'nda bâkî olan bir sûrettir. İlk hâl göz önüne alınacak olursa, nasıl ki tecellî eden ile tecellî mahalli arasında mertebe farkı mevcûd ise, ferdî tecellî mahalleri arasında da fark bulunması gereklidir. İkinci hâlde ise söz konusu olan sûret ise (*önceden de görmüş olduğumuz gibi* ***Yüce varlığa*** *ait*) zâtî kemâlin bir ifâdesi olacaktır, çünkü sûret kendisinde tecellî edenden (*yâni* ***Yüce Varlığın*** *kendinden*) başka bir şey olmayıp Allāh diye anılana ait ne varsa o, kezâ sûrete de ait olmak zorundadır[258].

Görünüşte muğlâk olan bu paragrafın anlamı şöyle açıklanabilir. "Allāh'dan gayrısı"nın bir tecellî mahalline delâlet ettiği hâl söz konusu olduğunda ***Vâhid-i Mutlak***, âlemde çeşitli tecellî mahalleri olan somut şeylerden müşâhede olunur. Bu takdirde Hakk, teker teker her şeyin tabîatına uygun olarak çeşitli farklı görünüşler kazanmış olur. Ve tecellînin az ya da çok oluşuna göre de bundan çeşitli mertebe ve dereceler zuhur eder[259]. Fakat "Allāh'dan gayrısı"nın Allāh'da gizli olan bir sûrete delâlet etmesi hâlinde ise Hakk'ın kendisinde çeşitli sûretler müşâhede edilir. Ve bu hâlde de sûretlerin her biri Küll'ün yâni Allāh'ın mâlik olduğu zâtî kemâlin aynına sâhip olacaktır. Allāh'ın kemâle mâlik olmasından, ve sûretlerin de

---

256 Kāşânî, Fusûs Şerhi, s. 69.
257 ***Allāh = Er-Rahmân*** için sırf bu meseleye hasredilecek olan bundan sonraki iki bölüme başvurunuz.
258 Fusûs, s. 69/79/83/**II**-38.
259 Meselâ eğer bütün İlâhî İsimler bir şeyde kuvveden fiile çıkacak olursalar bu, ***İnsân-ı Kâmil*** olur. Buna karşılık eğer İsimlerin büyük bir kısmı zuhur etmişse o zaman ***olağan*** bir ***beşer*** olur. Ve eğer zuhur eden İsimler sayıca çok az ise bu takdirde de o şey cansız bir cisim olur (Kāşânî, Fusûs Şerhi, s.69).

Allāh'dan başka bir yerde zuhur etmiş olmamalarından ötürü, her sûret zorunlu olarak aynı kemâle mâlik olacaktır.

Eğer biribirlerinden varlık açısından (*yâni ontolojik olarak*) mertebece fark eden mevcûdat bir bütün (= ***küll***) olarak ele alınacak olursa, bunlar kendi aralarında da bizâtihî iyi düzenlenmiş bir dizi oluştururlar. Ve bu ontolojik dizi de İlâhî İsimlerin oluşturduğu diziye tekābül eder.

Bu teolojik ve ontolojik mertebeler ile ilgili iki şey dikkati çekmektedir. 1) Yüksek bir İsim kendisinin altındaki bütün İsimleri örtülü olarak (*zımnen*) ihtivâ eder. Bunun tersine, yüksek mertebeli bir varlık da yüksek bir İsmin tecellîgâhı olma hasebiyle nefsinde kendinden aşağı bütün varlıkları ihtivâ eder. 2) Her bir İsim, merâtip sırasındaki mevkii ne olursa olsun, bir bakıma, diğer İsimleri muhtevîdir. Ve kezâ âlemin her bir parçası âlemin diğer bütün kısımlarını ihtivâ eder. İbn Arabî diyor ki[260]:

> İlâhî bir İsme yüksek bir mertebe izâfe ettiğin zaman sen onu (*zımnen. kendisinin derûnundaki*) bütün İsimler aracılığıyla çağırmış ve ona (*kendisinin altındaki bütün İsimlere ait*) bütün özellikleri de izâfe etmiş olursun. Aynı şey âlemdeki eşyâ için de geçerlidir. Her yüksek varlık kendi altındaki varlıklara ait olan her şeyi haiz olma istidâdına mâliktir.
>
> (*Öte yandan*), âlemin her bir zerresi (*zımnen*) âlemin küllüdür; yâni her bir zerrenin âlemin teker teker bütün zerrelerinin bütün hakîkatlarını nefsinde toplayıp kuşatmaya istîdâdı vardır. Böylece, meselâ, Zeyd'in ilim bakımından Amr'dan aşağı olması hiçbir şekilde Hakk'ın hüviyyetinin Zeyd ve Amr'ın aslî hakîkatları olmasına engel teşkil etmez ve kezâ bu, Hüviyyetin Amr'da Zeyd'den daha kâmil ve daha belirgin olmasını da önlemez.
>
> Bu durum, İlâhî İsimlerin biribirlerinden mertebece farklı olmalarına karşılık tümünün Hakk'dan başka bir şey olmadıkları keyfiyetine tekābül eder. Şu hâlde meselâ Allāh: ***Alîm*** olduğu cihetle, ***Mürîd*** ve ***Kādir*** olmasına göre (*bu İsimlerin ilgili bulundukları alanda*) daha şümûllüdür. Hâlbuki ***Allāh*** her hâlde gene de ***Allāh***'dır.

Sayısız İlâhî İsimlerden en büyüğü, en şümûllüsü ve en kudretlisi ***Er-Rahmân***'dır. Bu, diğer bütün İsimleri tevhîd etmesi bakımından şümûllü bir İsimdir. Ve bir tevhîd mertebesinde de ***Hakk***'a ***Allāh*** denilir. Bundan sonraki iki bölümde bu iki İsim ayrıntılı bir şekilde incelenecektir.

* * *

---

[260] Fusûs, s. 193-194/153/270-271/**III**-224 ve 225.

VIII . BÖLÜM

ALLĀH VE RABB

İbn Arabî'nin Allāh hakkındaki düşüncesinin esaslı unsurlarından biri hem ***Kelâm İlmi*** (*Teoloji*) ve hem de ***Varlık İlmi*** (*Ontoloji*) bakımından ***Allāh*** ile ***Rabb*** arasındaki farktır. Bundan önce de sözünü etmiş olduğumuz Nûh Sûresi'nde (LXXI. Sûre) Allāh'a hitâb ederken Nûh "Yâ Rabbî"[261] ifâdesini kullanmakta "Yâ İlâhî" dememektedir. İbn Arabî bu ifâde tarzında özel bir mânâ bulmaktadır.

> Nûh "Yâ Rabbî" (*ey Rabb'im*) dedi; "Yâ İlâhî" (*ey Allāh'ım*) demedi. Çünkü Rabb sübûtu (*değişmeme, belirlilik vasfını*) haizdir; buna karşılık İlâh, "O her ân bir şe'ndedir" (*O her ân bir realitededir*) âyeti gereğince İsimlerle değişmektedir (*hâlden hâle girmektedir*). Nûh, "Rabb" diye hitâb etmekle boyanın sübûtunu (*sâbitliğini*) ifâde etmeği murâd etti; zîrâ özel bir fırsata bundandaha uygunu olamaz[262].

Bu kısa ve biraz da muğlâk olan paragraf Allāh ile Rabb arasındaki fark ve ilişki hakkında İbn Arabî'nin düşüncesinin özünü ihtivâ etmektedir. Bunu şöylece açıklamak mümkündür.

Rabb özel bir İsim yoluyla tecellî eden ***Hakk'***dır. Hâlbuki ***Allāh***, İsimlere uygun olarak ândan âna değişmekten aslā hâlî kalmayan Hakk'dır. Rabb, özel bir İsim ve Sıfat aracılığıyla taayyün etmiş olan Hakk'ın özel bir vechesi olması hasebiyle bir sübûtu haizdir. Buradan da Rabb ile insân arasında çok husûsî bir ilişki ortaya çıkmaktadır. O da şu ki insân ne zaman Allāh'a dua ve niyâz etse dâimâ Rabb'ine yönelmek zorundadır. Rahatsız bir insân Allāh'a muğlâk ve genel bir tarzda değil fakat ***Şâfî*** (*şifâ verici*)'nin sâbit sûretine dua eder. Aynı şekilde İlâhi Rahmet'i taleb eden bir günahkâr da ***Gafûr***'a yalvarır. Bir şey elde etmek isteyen de ***Mu'tî*** (*veren*) İsmine niyâz eder[263], ve ilh...

Bu veyâ diğer benzer İsimlerin her biri aracılığıyla çağrılan ve tazarrûda bulunulan Allāh, özel bir sebeple yalvaran şahsın Rabb'idir. Buna paralel olarak Kāşânî Rabb hakkında şu tanımı vermektedir[264]: Rabb, (*kendisine yalvaran kimsenin*) ihtiyaç duyduğu şeyi kendi aracılığıyla elde ettiği özel bir Sıfat ile kayıtlandırılmış olan Zât'dır. Şu hâlde bu, bütün İlâhî İsimlerden, Allāh'a münâcatta bulunduğu zaman insânı harekete geçiren mûcib için en uygun olan İsimdir. İşte bu sebepten ötürüdür ki Nûh, Kur'ân'daki söz konusu âyette "Rabb'im" demektedir.

Bu, İbn Arabî tarafından kullanılmış olan "boyanın sübûtu" (*sübûtü-l telvîn*) ifâdesinin anlamını da aydınlatmaktadir. Bu, Hakk'ın, bir kimsenin ettiği niyâzın arkasındaki sâike tıpatıp uygun gelen özel bir sûrette tecellîsine has olan sübûta (*sâbitliğe*) işâret etmektedir. Bu anlam yönünden Rubûbiyyet (*Rabb'lık*) her bir ferdin Allāh ile olan gerçek şahsî münâsebetine delâlet etmektedir.

---

261 Kur'ân: LXXI/5, 21,26.
262 Fusûs, s. 57/73/65-66/**I**-303.
263 Bk. Prof. Aff, Fusûs Şerhi, s. 42.
264 Kāşânî; Fusûs Şerhi, s. 57.

Bu ferdî münâsebetin ontolojik bir mâhiyetinin de bulunduğuna dikkat etmek gerekir. Kur'ân'da İsmâil için: "...ve Rabb'inin indinde rızâ kazanmış olanlardandır" (XIX/55) diye beyân edilmektedir. Fakat eğer biz "Rabb'i" kelimesini İbn Arabî'nin anladığı anlamda anlayacak olursak bu takdirde yalnız İsmâil'in değil fakat her varlığın Rabb'inin rızâsını kazanmış olduğunu kabûl etmemiz gerekir. İbn Arabî'nin dediği gibi[265]:

> Gerçekten de her varlık Rabb'inin rızâsını kazanmıştır. Bununla beraber, her varlığın Rabb'inin rızâsını kazanmış olması, mutlak sûrette, her varlığın başkasının Rabb'inin rızâsını da kazanmış olmasını gerekli kılmaz. Çünkü Rubûbiyyet (*ferdin Allāh ile olan şahsî münâsebeti olduğundan*) ancak ve özellikle her bir fert hakkında belirlenmiş olup Allāh ile olan ilgisi de Küll'ün ferdin istîdâdına tekābül eden bir Vechesi dolayısıyladır; işte bu özel ferdin Rabb'i budur. Hiçbir özel varlığın Tek ve Eşsiz Olan Zât ile bir ilgisi olamaz.

Kāşânî'nin beyân ettiği vechile[266]: "Rabb (*yâni **onun** Rabb'i*) her bir varlıkdan ancak kendisinde (*tabiî olarak*) zuhura gelen şeyi taleb eder; hâlbuki o varlığın kendisi ise, kendi istîdâdının gereği Rabb'inden, Rabb'inin (*tabiî bir şekilde*) kendisinden zuhuruna sebep olduğu sıfat ve ef'alden gayrısını taleb etmez". Başka bir deyimle, Hakk her somut varlıkta tecellî ettiği zaman, bu tecellîsi o varlığın istîdâdının vaz etmiş olduğu doğal sınırlar dolayısıyla ancak belirli bir İsim aracılığıyla vuku bulur. Fakat bu da tıpatıp Hakk'ın murâd ettiği ve kabın da arzuladığı şey olup her iki taraf arasında hiçbir uyuşmazlık olmaz. Ve her bir varlığın kendi Rabb'inin rızâsını kazanmış oluşunun anlamı da işte budur.

Burada İbn Arabî'nin artık bir kimse ile Rabb'i arasında dua ve niyâz fiili ile teessüs eden şahsî ilişkiden söz etmeyip ilgisini meselenin ontolojik vechesine kaydırmış bulunduğuna dikkat etmek gerekir. Gerçekten de her münferid varlık ile Rabb'i arasındaki şahsî ilişkinin ontolojik bir yönü ***vardır***.

İbn Arabî'nin hareket ettiği dua olayında her bir İsim Hakk'ın özel bir vechesi olarak telâkki olunmaktaydı. Fakat bir İlâhî İsmin, kuvveden fiile çıkması için, muhakkak bir varlığa ihtiyâcı vardır. Bu kābiliyeti yönünden böyle bir varlık o İsmin tecellî mahalli olur. Bu i'tibârla da kendisinde belirli bir İsmin izhâr olunduğu bir mahâl olarak her münferid varlık da Hakk ile, tıpkı dua için de geçerli olduğu gibi, aynı münferid ilişkiyi sürdürür. Fakat bu sefer bu aynı ilişkiyi ancak ontolojik düzeyde sürdürür.

Bundan şu sonuç çıkmaktadır ki her münferid varlık ya da şey, her belirli anda, pekçok İsimden ancak bir tekini seçip ayırmakta ve seçilen bu İsim de tıpkı onun Rabb'i imiş gibi davranmaktadır. Bu duruma tersinden bakacak olursak, Hakk'ın hiçbir zaman kendisini, âlemdeki varlıklardan herhangi birinde aslî Bir'liği (***Ahadiyyet***'i), yâni bütün İsimlerini ihtivâ eden birlik yönünden, izhâr etmesinin aslā vuku bulmadığını söyleyerek de aynı şeyi ifâde etmiş oluruz. İbn Arabî'nin de dediği gibi[267]:

> Hiç kimse Hakk ile, O'nun Ahadiyyet'i yönünden bir ilişki kuramaz. İşte bunun içindir ki Allāh'ın velîleri Ahadiyyet mertebesinde tecellînin vukuunu reddederler...[268]

---

[265] Fusûs, s. 95/91/113-114.

[266] Kāşânî, Fusûs Şerhi, s. 95.

[267] Fusûs, s. 95/91-92/114-115.

[268] Bu paragrafta İbn Arabî Ahadiyyet kelimesini Vâhidiyyet anlamında kullanmaktadır. Daha önce başka bir münâsebetle de görmüş olduğumuz gibi, Ahadiyyet'in kendisini İsimler ile tafsil etmeğe başlamadan önce Zât'ın

> Şu hâlde Rabb'inin rızâsına mazhar olan kimsenin mutlak olarak rızâya mazhar olmuş olması imkânsızdır, meğer ki o kimseden zuhur eden her şey onda fâil olan ve ondan râzî olan Rab'dan (*doğrudan doğruya*) neşet ede.

Hakk Ahadiyyet mertebesinde bütün İsimlerin terkîbi olup bu i'tibârla da hiçbir varlık O'nu ihtivâ edemez. Ancak, yekpâre bir bütün olarak âlem İsimlerin Ahadiyyetini kuvveden fiile çıkarabilir ve, ona ontolojik bir tamamlayıcı (*mütemmim*) olarak, zuhur edebilir. Bununla beraber, İbn Arabî yukarıda sözü edilen paragrafın son kısmında istisnaî bir hâl kabûl ediyor görünmektedir. Ve Kāşânî de gerçekten bunu bu anlamda almakta ve istisnânın ***İnsân-ı Kâmil*** hâli için vuku bulduğunu söylemektedir. Olağan insânların aksine İnsân-ı Kâmil tek bir belirli İsmi değil fakat terkîbleri yönünden bütün İsimlerin kuvveden fiile çıktıkları bir tecellîgâhtır. Olağan bir beşerden kendi Rabb'i râzîdir. Bu ***onun kendi*** Rabb'idir, kendinden başka kimselerin Rabb'i değil. Bu i'tibârla hiçbir olağan beşer ***Mutlak Rabb*** (*Rabbü-l Mutlak*) ile doğrudan doğruya ilişki hâlinde olamaz. Buna karşılık, İnsân-ı Kâmil kendinde ondan ***kendi*** Rabb'i olarak değil fakat Mutlak Rabb olarak râzî olan ***Rabb-i Vâhid***'in bütün sıfatlarının ve ef'alinin kuvveden fiile çıktığı kimsedir.

Kāşânî'nin kullandığı "Mutlak Rabb" ifâdesi Kur'ân'daki "***Âlemlerin Rabbi***" (*Rabbü-l Âlemiyn*) ifâdesine tekābül etmekte olup ***Rab'ların Rabb'i***"ne (*Rabbü-l Erbâb*'a) ya da Allāh-'a eşdeğerdir. Şu hâlde, normal hallerde, İsimlerin herhangi bir tek varlıkta orijinal sentezleri bakımından aslā kuvveden fiile çıkamayacaklarını ifâde etmek, Allāh'ın bu sıfatla herhangi münferid bir şeyin Rabb'i olamıyacağını söylemeğe denktir.

> Bil ki Allāh İsmi aracılığıyla işâret edilen, Zât'ına nisbetle tek (***ahadî***) ve İsimlere nisbetle de bir bütündür (***küll***'*dür*). Her varlığın Allāh'a bağlılığı ancak kendisinin özel Rabb'inin sûreti aracılığıyla olur. Herhangi bir varlığın, orijinal küllî sûreti bakımından doğrudan doğruya Allāh ile ilişkili olması imkânsızdır...
>
> Ve Rabb'inin kendisinden râzî olduğu kimse de gerçekten de ne mübârektir! Fakat, aslına bakılacak olursa, Rabb'inin kendisinden râzî olmadığı hiçbir nesne yoktur çünkü her nesne Rabb'in Rabb'lığının bekâsı için en uygun şeyi oluşturur. Bu i'tibârla her nesneden Rabb'i râzî olup her nesne de böylece mes'ûd ve mubârektir[269].

Bu pasajın son yarısında her münferid varlık ile bu varlığın Rabb'i arasında karşılıklı mahrem bir ilişki ifâde edilmiş bulunmaktadır. Her varlığın mevcûdiyeti bakımından esâsen Rabb'ine bağlı olduğu âşikârdır. Fakat Rabb da, bir bakıma, Rabb'i olduğu münferid varlığın kābiliyetine tâbîdir[270]. Eğer merbûb olacak hiçbir şey yoksa Rabbda hiçbir zaman Rubûbiyyet'ini izhâr edemez. İbn Arabî, IX. Yüzyılın tanınmış sûfîlerinden Sehlü-t Tusterî'nin şu hükmüne müracaat etmektedir[271]:

---

mutlak hâli olması dolayısıyla, Ahadiyyet mertebesinde dış tecellî olamıyacağı âşikârdır. Bununla beraber, İbn Arabî'nin bu paragraftaki gerçek amacı, Hakk'ın "bütün İsimleri ihtivâ ve tevhîd eden ***Vâhid Allāh***" olduğu vâhidiyyet mertebesinde bile hiçbir münferid varlığın ***bütün*** (küll) oluşu (bütünlüğü) yönüyle Vâhidiyet'in bir tecellî mahalli olamıyacağını beyân etmektir. Şüphesiz ki Ahadiyyet mertebesinde dahî ***tecellî vardır*** ama bu tecellî ancak Hakk'ın kendinden kendine olan tecellîsidir.

[269] Fusûs, s. 93-94/90-91/112/**II**-140.

[270] Kāşânî, Fusûs Şerhi, s. 94.

[271] Fusûs, s. 94/90-91/112/**II**-141.

"Rubûbiyyet'in bir sırrı vardır, ve bu (*sır*) da ***senin kendindir***; -burada Sehl (*"senin kendindir" demekle*) her ferdî zâta hitâb etmektedir- eğer bu sır ifşâ edilmiş olsaydı[272] Rubûbiyyet'in kendi de faydasız (*bâtıl*) olurdu". Burada Sehl'in göz önüne alınan meselenin hâl-i hâzırdaki imkânsızlığını zorunlu kılan ***eğer*** kelimesini kullandığına dikkat etmek gerekir. Başka bir deyimle, bu (*sır*) aslā fâş olmayacaktır, ve dolayısıyla da Rubûbiyyet hiçbir zaman bâtıl olmayacaktır. Zîrâ herhangi bir zâtın kendi Rabb'inin sâyesinde olandan gayrı hiçbir varlığı olamaz ve a'yân-ı sâbite dâimâ mevcûddur. Şu hâlde Rabb da her ân mevcûd olacaktır.

Bir Rabb, ancak, kendi hükmü altında kendisine Rabb'i olarak ibâdet eden bir kavim bulunduğu zaman Rabb olur. Merbûb bulunmazsa artık Rab'dan da söz edilemez. Hâlbuki merbûb olan, her şeyden önce, fânî bir varlıktır. Pekiyi ama bu özel varlığın ölümüyle bu özel Rubûbiyyet de mi bâtıl olacaktır? Hayır; çünkü özel varlık ölüp gitse bile onun ontolojik temeli olan a'yân-ı sâbitesi ebediyyen ***Gayb***'da bâkî kalacak, ve bu a'yân-ı sâbiteden hareketle bu özel Rabb'a tamâmen aynı şekilde kulluk edecek başka bir fert gene varlık kazanacaktır. Şu hâlde, fertlerin sürekli değişim ve mahvına rağmen bu fertlerin a'yân-ı sâbiteleri ebediyyen hep aynı kalır. Ve buna bağlı olarak kezâ Rubûbiyyet de ebediyyen bâkî kalır.

Yukarıda çok kere beyân edilmiş olduğu vechile İbn Arabî'nin düşüncesinde "Rabb" iki düzeyde incelenmektedir: 1) "***mutlak***", ve 2) "***izâfî***" olarak. "Mutlak" düzeydeki Rabb, Allāh'dır. Buna karşılık "izâfî" düzeydeki Rabb ise özel varlığın Rabb'i olup özel bir İsmin kuvveden fiile çıkmış bir şeklidir. Rabb kavramının bizzat kendisi açısından "izâfî"si en münâsip hâldir. "Mutlak" anlamıyla Rabb ise olağanüstü istisnaî bir hâldir. Bu keyfiyet Kāşânî tarafından şu yolda açıklanmaktadır[273]:

> ***Rabb*** haklı olarak izâfî bir terim olup ***merbûb***'u gerektirir. Arapçada ***Rabb*** kelimesi üç anlamda kullanılır: 1) "mâlik olan", sâhip" anlamında; meselâ rabbü-d dâr (*evin sâhibi*), rabbü-l ganem (*davar sâhibi*), v.s... gibi; 2) "efendi" anlamında; meselâ rabbü-l kavm (*kavmin efendisi*), rabbü-l âbid (*kulların efendisi*), v.s... gibi; 3) "yetiştirici" anlamında; meselâ rabbü-ş şabî (*çocuk yetiştiricisi*), rabbü-t tıfl (*bebeği yetiştiren*), v.s... gibi.
>
> ***Rabb*** kelimesi izâfî anlamının dışında ancak bütün kâinatın Rabb'i için uygulanabilir. Bu takdirde de belirli bir harf-i târif aracılığıyla El Rabb= ***Er-Rabb*** deriz (*ve rubûbiyyet'in nesnesini de zikretmeyiz*). Bununla yalnızca Allāh kastedilmekte olup zâtî olarak da Rubûbiyyet yukarıda ayırdedilmiş olan üç anlamıyla ancak O'na aittir. Hâlbuki Allāh'dan başka birine rubûbiyyet ancak ârızî olarak ait olur. Zîrâ "Allāh'dan gayrısı" onun (*yâni Allāh'a mahsûs olan Rubûbiyyet'in*) tecellî ettiği bir tecellîgâhdan başka bir şey değildir.
>
> Bu i'tibârla Rubûbiyyet tek bir Zât'a (*yâni Allāh'a*) mahsûs olan fakat (*"izâfî" rubûbiyyetler olarak*) farklı şekiller altında tecellî eden bir sıfattır. Onun tecellî ettiği herkes, bu sûretle, haiz olduğu istîdâd derecesine uygun olarak kendi mâlik olduğu şeylerin, esîrlerin veyâ çocukların üzerinde icrâ edebileceği ârızî bir rubûbiyyete sâhip olur.
>
> Rubûbiyyet sıfatı, tecellîlerinde, tecellîgâhdan tecellîgâha değiştiğinden ortaya farklı dereceler çıkmaktadır. Şu hâlde (*kendi mâlik olduğu şeyler üzerinde*) başkalarından daha sıkı bir kontrola sâhip olan bir kimse tabiîdir ki daha yüksek bir rubûbiyyete sâhiptir.

[272] Prof. Afîfî (Şerh, s. 87) **ZHR** (zahara): "ortaya çıkmak", fâş olmak" kelimesinin her zaman kullanılandan başka ve ona taban tabana zıt bir anlamı olduğunu tesbit etmeğe çalışmaktadır. Bunun ***zâla***: "gözden kaybolmak" ya da "yok olmak" anlamında anlaşılması gerektiğini söylemektedir. Ve kelimenin bu türlü kullanılış tarzı hakkında da eski şiirden alınmış örnekler vermektedir. Hiç kuşkusuz dil bakımından bu oldukça mümkün olabilir, ve bu takdirde de Sehl'in ibâresinin kolaylıkla: "Eğer bu sır yok olursa...." şekline gireceği âşikârdır. Bununla beraber, böyle bir yorum Tusterî'nin tesis etmek istediği olguyu yıkar gibi gözükmektedir.

[273] Kāşânî, Fusûs Şerhi, s. 262-263.

Şu hâlde görmekteyiz ki ister "mutlak" isterse "izâfî" olsun Rabb, üzerinde kendi Rubûbiyyet'inin icrâ edeceği bir nesneyi gerektirir. Kısacası ***Rabb aslā merbûb***'suz olamaz. Ve bu, göz önüne alınan Rabb'in Allāh'dan başka bir şey olmaması hâlinde bile doğrudur. Kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyacı olmayan tek şey de, bildiğimiz gibi, mutlaklığı yönünden Hakk'dır, yâni Zât-ı İlâhî'dir.

İlâhî İsimler (*aslına bakılacak olursa*) ***Müsemmâ***'dan başka bir şey değildirler. (*Fakat gene de bir fark mevcûddur, çünkü*) İsimler (*Zât'ın aksine olarak*) bizzat ürettikleri gerçekleri taleb etmekten de hâlî değildirler. İsimlerin gerektirdiği gerçekler ise âlemden başka bir şey değildir. Şu hâlde Ulûhiyyet (*yâni Allāh vechesiyle Hakk*), tıpkı Rubûbiyyet'in kendi öz nesnesini (***merbûb***'u) gerektirmesi gibi, kendisine Allāh olarak tecellî edeceği nesneyi (***me'lûh***'u) de gerektirir. İlâhî İsimlerin başka türlü (*yâni bu "nesnelerden" gayrı*) kendi başlarına gerçek varlıkları yoktur.

Âlemden mutlak sûrette berî olan yalnız, ***Zât***'ı i'tibâriyle ***Hakk'***dır. Rubûbiyyet böyle bir özelliğe sâhip değildir.

Şu hâlde hakîkat, sonuç olarak, iki vecheye ircâ edilebilmektedir. Bir tarafta Rubûbiyyet'in gerektirdiği şeyler ve diğer tarafta da, Zât'ın âleme karşı hakkı olan tam bir bağımsızlık. Fakat (*bir adım daha ileri giderek bu iki vecheyi tek birine ircâ edebiliriz, çünkü*) Rubûbiyyet gerçekte (*Zât'ın kendisinde ancak zihnen ayırdedilebilen çeşitli bağıntılardan başka bir şey olmayıp, bu i'tibârla da*) Zât'ın kendisidir[274].

Böylelikle ***Rabb***'in bir takım bağıntıları haiz ***Zât***'dan başka bir şey olmadığını anlamış olmaktayız. Bununla beraber, bu bağıntıların Zât-ı İlâhî'de bâkî gerçek şeyler olamadıklarını unutmamak gerekir. Bunlar, yalnızca, tabîatı gereği, ancak kendileri aracılığıyla Zât-ı İlâhî'ye yaklaşabilen insân zihnine has, çeşitli enfüsî (*sübjektif*) görüş açılarından ibârettir.

Yukarıda sözü edilen pasajda, ârızî olarak, İbn Arabî'nin Ulûhiyyet ile Rubûbiyyet arasında bir tefrik yaptığını gördük. Kāşânî'nin dediği gibi[275] Ulûhiyyet, İsimlerin (*yâni Allāh olarak idrâk olunan İsimlerin*) "***Hazret***"ini ya da ontolojik düzeyini temsil etmektedir. Bu düzeyde Hakk (*Allāh'lığı yönünden*) yaratıklar tarafından ibâdetin, hamdin, huşûnun, Allāh korkusunun, duanın ve itaatin hedefidir. Rubûbiyyet "***Ef'al Hazreti***"dir, yâni mahlûktın bilhassa idâresinde, rızıklandırılmasında ve gözetilmesindeki İlâhî Ef'al ile ilgili İsimlerin düzeyidir.

* * *

[274] Fusûs, s. 143/119/183/**III**-3.
[275] Kāşânî, Fusûs Şerhi, s. 143-144.

IX. BÖLÜM

İLÂHÎ RAHMET

Bundan önceki iki bölüm, İlâhî İsimler arasında bir mertebe farkı bulunduğunu ve daha yüksek mertebeden bir İsmin daha aşağı mertebeden olan bütün İsimleri bilkuvve kapsadığını açıklamış bulunmaktadır. Hâl böyle ise, bizim için, bu silsile-i merâtibde (*hiyerarşide*) geri kalan bütün İsimleri ihtivâ eden en yüce yâni en şümûllü bir İsmin var olduğunu kabûl etmek tabiîdir. Ve gerçekten de, İbn Arabî'ye göre böyle bir İsim vardır: bu, ***Rahmân*** İsmidir. Bu bölüm İbn Arabî'nin bu en yüce İsim, bunun mâhiyeti ve icraatı hakkındaki düşüncesinin ayrıntılı bir incelenmesine ayrılmış bulunmaktadır.

İlâhî Rahmet kavramı İslâm düşüncesinde başındanberi hâkim bir konu olmuştur. Kur'ân dâimâ ve her yerde mahlûkata karşı Allāh'ın hudutsuz Rahmeti üzerinde ısrarla durmaktadır. Gerçekten de İlâhî Rahmet vâsî olup her şeyi kaplar. İbn Arabî'nin kendisi de İlâhî Rahmet'in sınırsız genişliği ve yaygınlığı üzerinde ısrarla durmaktadır. "Bil ki Allāh'ın Rahmeti hem zâhirinde ve hem de bâtınında her şeyi istilâ etmiştir"[276].

Bununla beraber İbn Arabî'nin Rahmet anlayışında, bu kelimenin alışılagelmiş aklıselîm aracılığıyla idrâkinden tamâmen farklı olduğu önemli bir nokta vardır. Alışılagelmiş idrâkte Rahmet esas itibâriyle hissî bir duruma, merhamete, sabıra, acımaya, iyilik ve ihsâna v.s... işâret eder. Fakat İbn Arabî için Rahmet böyle bir hissî durum olmaktan ötedir. Bu daha çok ontolojik (*yâni varlık bilgisi ile, varlık ile ilgili*) bir keyfiyettir. Onun anlayışına göre ***Rahmet***, her şeyden önce: "***eşyâyı mevcûd kılma, onlara varlık verme fiili***"dir. Bu, hiç kuşkusuz, fâil tarafından sübjektif, hissî bir tutumla da renklenmiş olan bir ihsân, bir varlık vermedir.

Allāh, Zâtı gereği, ***feyyâz-ı bi-l cûd***'dur (*cömertlikle pek bol vericidir*), yâni Allāh her şeye sınırsız ve sonsuz vücûd vermektedir. Kāşânî'nin de dediği gibi "vücûd (*varlık, mevcûdiyet*) her şeyi istilâ ettiği söylenen Rahmet'in ilk feyzidir"[277].

Rahmet'in bu tarzda bir idrâki genel olarak Kur'ân'da ve İslâm'da önemli bir rol oynayan, Allāh kavramının ahlâkî içeriğinin yorumuna da çok özel bir renk vermektedir. Bu husus, en iyi şekilde, İbn Arabî'nin İlâhî "***gazab***" kavramı için verdiği yorumuyla açıklanmıştır.

Bilindiği gibi Kur'ân bir yandan Allāh'ın Rahmân olduğu üzerinde ısrarla dururken diğer yandan da O'nun gazablı ve intikamcı (*müntekim*) olduğuna da parmak basar. Kur'ân'daki Allāh Âdil'dir. İyi kimseler ve inananlar için hudutsuz muhabbet ve merhamet göstermekte fakat bu, O'nu: kötü yola sapanlara, O'na inanmayı ve O'na itaat etmeyi reddedenlere acımasızca cezâ vermekten de alıkoymamaktadır.

İbn Arabî de Allāh'ın gazabını kabûl etmektedir. Bununla beraber, onun için gazab olağan bir hiddet heyecânı değildir. Bu tıpkı, zıddı olan Rahmet gibi ontolojik mâhiyetli bir şeydir. Fakat Rahmet'e göre ikinci dereceden bir yer işgāl eder, çünkü gazabın kendisi de Allāh'ın sınırsız Rahmet'inin bir hedefinden başka bir şey değildir.

---

[276] Fusûs, s. 222/177/340/**IV**-4.
[277] Kāşânî, Fusûs Şerhi, s. 222.

Gazabın varlığının kökeni Allāh'ın Gazab'a karşı Rahmet'idir[278].

Bu beyânın bir açıklamaya ihtiyacı olduğu görülmektedir. Bu hususda Kāşânî şunları söylemektedir[279]:

> Rahmet, bizâtihî ***cevâd*** (*cömert, bol ihsân eder*) olması dolayısıyla Hakk'ın Zât'ına mahsûstur... Buna karşılık Gazab Hakk'ın Zât'ından değildir. Tersine bu, yalnızca, bazı eşyânın varlığın etkilerinin ve çeşitli özelliklerinin kâmil bir tecellî bakımından alıcılık yoksunluğundan ileri gelen olumsuz (*menfî*) bir özelliğidir.
>
> Eşyânın bir kısmının Rahmet bakımından alıcılıktan yoksun olması ister bu âlemde olsun ister âhirette olsun (*bu eşyâda*) Rahmet'in zuhûr etmemesini gerektirmektedir. Ve İlâhî Rahmet'in de bu cins bir şeye bunun alıcılıktan yoksunluğu dolayısıyla nüfûz etmekten men olunması keyfiyetine de bu özel şeye göre Gazab denir.
>
> Şu hâlde Hakk'a nisbetle Rahmet'in Gazab'dan daha önce geldiği âşikâr olmaktadır, çünkü Gazab zâten Rahmet'i kâmil bir biçimde kabûl edeceği varsayılan mahallin hâl-i hâzırdaki alıcılıktan yoksun bulunmasından başka bir şey değildir.

Biz çoğu zaman ***şerr*** dediğimiz şeyin olumlu bir şey olduğunu, olumlu bir biçimde mevcûd olduğunu tahayyül ederiz. Fakat "şerr" bizâtihî ***adem***'den ibârettir. Bu ancak, bir şeyin üzerine İlâhî Rahmet düştüğünde bunun tabîatı gereği onu gerektiği gibi kabûl edip alamamasıyla beliren sırf olumsuz anlamda mevcûddur. Başka bir deyimle "şerr", Rahmet'i (*varlığı, varlığa bürünmeyi*) tam ve kâmil şekliyle alamıyan ve dolayısıyla da varlığı tam olarak gerçekleştiremeyen eşyânın olumsuz durumudur.

İlâhî Gazab'ın hedefini oluşturan bu eşyâdan başka, ya da daha felsefî olarak konuşmak gerekirse, uygun sûrette varlığa sâhip olamayan eşyâdan gayrı bütün geri kalan ve varlık için tabiî bir biçimde alıcılığa mâlik olan eşyâ Allāh'dan varlık taleb eder. Bu talebe cevap olarak ortaya çıkan İlâhî İcraat da işte Rahmet'tir. Bu i'tibârla Rahmet'in, varlığı mümkün olan bütün eşyâyı kaplamış olması doğaldır.

> Her ***ayn*** (*yâni a'yân-ı sâbite safhasındaki her şey*) Allāh'dan varlık (*vücûd, varlığa bürünme*) taleb eder. Buna binâen de Allāh'ın Rahmet'i her ayn'a uzanır ve onu istilâ eder. Zîrâ Allāh o eşyânın üzerinde icrâ ettiği Rahmet'in kendisi aracılığıyla (*arzusunun hâl-i hâzırda daha ortaya çıkmasından önce*) eşyânın var olmak için (*gizli*) arzusunu kabûl edip onu yaratır. İşte biz de bunun içindir ki Allāh'ın Rahmet'inin her şeyin zâhirî ve bâtınî hallerini kapladığını beyân etmekteyiz[280].

Henüz a'yân-ı sâbite hâlindeki her şey, fiilen de var olabilmesi için bâtınen bir rağbet, bir arzu besler. İlâhî Rahmet daha henüz imkân dâhilinde bulunan bu ontolojik rağbete bile erişir ve ona varlık bahşeder. Bu türlü kuvveden fiile çıkmış olan rağbet ise o şeyin istîdâdını (*yeteneğini*) oluşturur. Yukarıdaki pasaj hakkında Kāşânî'nin yaptığı açıklama felsefî bakımdan büyük bir önemi haizdir[281]:

[278] Fusûs, s. 222/177/339-340/**IV**-2.
[279] Kāşânî, Fusûs Şerhi, s. 222/177.
[280] Fusûs, s. 222-223/177/339-340/**IV**-3.
[281] Kāşânî, Fusûs Şerhi, s. 223.

A'yân-ı sâbite, henüz kuvveden fiile çıkmamış hallerinde, (*Allāh'ın İlmi'nin konuları olarak*) ancak akılla idrâk olunabilen bir varlığa sâhiptir; fiilî bir varlığa sâhip değildir. Ama bunlar, fiilî bir varlık da arzu eder ve bunu Allāh'dan taleb ederler. A'yân-ı sâbite böyle bir hâlde iken Allāh'ın zâtî Rahmet'i her ayn'a uzanıp ona ontolojik bir İlâhî tecellî için alıcılık (*kābiliyet*) verir. Bu kābiliyet, ya da varlığı kabûl etmek husûsundaki esas "yetenek", tıpatıp, fiilî varlık için ayn'ın gösterdiği rağbettir.

Şu hâlde zâtî Rahmet'in bir ayn üzerindeki ilk gerçek etkisi onun varlığı kabûl etmedeki doğal eğilimi şeklinde gözükmektedir. Bu eğilime "yetenek" (*istîdâd*) adı verilmektedir. Yüce Allāh bir ayn üzerine, daha bunun varlık için yeteneği olmasından önce bile Rahmet'ini izhâr eder; "En Kutsal Feyz (*südûr, zuhûr, tecellî*)" (***Feyzü-l Akdes***) aracılığıyla, yâni ***Gayb Âlemi'***nde vuku bulan kendinden kendine Zâtî Tecellî aracılığıyla bu yeteneğe varlık bahşeder. Şu hâlde bir ayn'ın yeteneği ayn'ın üzerine İlâhî Rahmet'in icraatının bir sonucudur çünkü, doğrusunu söylemek gerekirse, bu ayn bundan önce, kendi yeteneğini taleb etmesi hâli dışında hiçbir varlığa sâhip değildir.

Burada anlatılan İlâhî Rahmet'in faaliyet süreci, Hakk'ın bundan önceki sayfalarda sık sık sözünü etmiş olduğumuz kendinden kendine tecellî etmesi sürecidir. Çünkü Rahmet varlık ihsânı olup İbn Arabî'nin anlayışında da Hakk'ın âlemdeki eşyâya varlık ihsân etmesi kendini bu eşyâda tecellî ettirmesiyle tıpatıp aynıdır.

Yukarıda sözünü etmiş olduğumuz pasajda Kāşânî Rahmet'in zuhûrundaki birinci safhanın hâl-i hâzırda fiilen mevcûd olmayan eşyâya varlık yeteneğini bahşetmek olduğunu beyân etmektedir. Ve bu safhanın da ilâhî "***kendinden kendine tecellî***" teorisindeki "***en kutsal südûr***"a tekābül ettiğini söylemektedir. Fakat bu, bütün konuyu olağanüstü basitleştirilmiş bir biçimde takdîm ettiğinden dolayı, biraz yanlış bir fikir verir mâhiyettedir. İlâhî Rahmet'in tecellî ediş sürecini bu konuda İbn Arabî'nin kendisinin söylediklerini yakından izleyerek ayrıntılı bir biçimde yeniden göz önüne alacağız. Ne yazık ki bu, Fusûs'un en muğlâk yerlerinden biridir. Önce bütün pasajı takdîm edelim ve sonra da bunu Rahmet'in yavaş yavaş zuhûrunun, zannımca, üç büyük safhasını temsîl eden üç kısma ayıralım[282]:

İlâhî İsimler de "eşyâ"dandır (*yâni eşyâ kavramı türündendir*). Hâlbuki bu İlâhî İsimler'in hepsi de tek bir ayn'a (*ayn-ı vâhide'ye*) râcîdirler (*yâni yeni Türkçe deyimiyle "indirgenirler"*) (**1**).

Şu hâlde, Rahmet'in ezelde kuşatıp istilâ etmiş olduğu ilk nesne de bu ayn'ın "şey-liği"dir. Bu ayn ise zâtî Rahmet'i aracılığıyla Rahmet'i doğurur (**2**). Şu hâlde ikinci safhada Rahmet'in hedefi İsimlerin biraz önce sözü edilmiş olan şey-liğidir (**3**). Bundan sonra da (üçüncü safhada) gerek bu âlemde, gerekse âhirette, ister âraz olsun isterse mürekkeb ya da basit cehver olsun sonsuza kadar vücûd bulan ve bulacak olan her mevcûdun şeyliğidir (**4**).

İlâhî Rahmet'in zuhûrunun birinci safhasına bu pasajda (**2**) numaralı beyân işâret etmektedir. Bunu analitik bir biçimde şu türlü tasvîr edersek durum iyi anlaşılabilecektir.

Hakk-ı Mutlak'ın sînesinde, veya Dipsiz Karanlık (*bk.* II. Bölüm) demek olan ***'Amâ'*** da önce Rahmet'in, söz gelimi, bir önsezisi (*hissikablelvukuu*) belirir. Bununla beraber, Rahmet kendini olumlu bir şekilde izhâr etmeğe başlamadan önce bir ***adem*** olduğundan ona varlık bahşedecek olan bir şeye yâni ondan daha önce gelecek olan başka bir Rahmet'e muhtaçtır.

282 Fusûs, s. 223/177/340/**IV**-4 ve 5.

Fakat İlâhî Rahmet'e takaddüm edecek hiçbir Rahmet olamaz. Buna binâen yegâne imkân, İlâhî Rahmet'in kendinden kendine tesir etmesidir. Rahmet'in bu zâtî Rahmet'i Rahmet'in zuhûrundaki ilk merhaleyi oluşturur.

Aynı durum İlâhî Tecellî açısından bakıldığında, bunu varlığın bir önsezisinin ilk zuhûru olarak tasvîr de edebiliriz. Ve varlığın bir önsezisinin (*ya da imkânının*) ***Hakk-ı Mutlak***'daki zuhûru da Hakk'ın kendini varlık (*vücûd*) olarak bilincine sâhip olmasından başka bir şey değildir. Bu, Hakk'ın kendinden kendine tecellîsidir. Ve yukarıda sözü edilmiş olan "südûr (*ya da feyz*)" bakımından bu merhale Hakk'ın "feyzü-l akdes"inin (*en kutsal taşmasının*) başlangıcını göstermektedir.

Yukarıdaki pasajdaki (**2**) numaralı beyân bu olayın teorik bir formülâsyonu olmağa mâtuftur. Bu, "Rahmet'in ilk gâyesinin Zât'ın şey-liği (*şey'iyyeti*) olup bunun kendi Rahmet'iyle Rahmet'e varlık verdiğine" delâlet etmektedir. Bu, kendi zâtî Rahmet'inin ilk gerçek zuhûruyla ***Gayb-ı Mutlak***'ın bir "şey" hâline geldiğini tazammun etmektedir. Ve Hakk'ın "şey-lik" kazanması yâni kendisini bir "şey" olarak tesbit edip tanıtması demek de Hakk'ın Zâtında artık bir "kendi-kendini-objektifleştirme-süreci"nin başlamış olması demektir. Bu, Hakk'ın yönünden "kendi-kendisinin-bilincine-erişme"nin zuhûru olup âlem için de varlık (*vücûd*) şafağının sökmesini haber veren zayıf bir ışığın zuhûru demektir. Bu durumda hâlen Hakk'dan başka hiçbir şey mevcûd değildir, fakat teolojik bakımdan "yaratılış" demek olan varlık (*vücûd*) ihsânı artık durmaksızın faaliyete geçmiş bulunmaktadır.

Rahmet'in zuhûrundaki ikinci merhale yukarıda sözü edilen pasajda (**1**) ve (**3**) beyânlarıyla îmâ olunan İsimlerin ya da a'yân-ı sâbitenin şey-liğinin tesbit ve tanınmasıdır. Bu safhada Gayb-ı Mutlak'ı bir "şey"e dönüştürmüş olan Rahmet artık bütün İsimlere yayılır ve onlara varlık bahşeder. Bu sûretle İsimlere "şey-lik" verilmiş olur; ve artık onlar da "eşyâ"dan sayılırlar.

Tecellî yönünden ikinci safha "En Kutsal Feyz"in tamamlanmasını temsil eder. Birinci safhanın aksine, ikinci safha bizi duygusal hayatın dış âlemine iyice yaklaştırır. Fakat bu safhada dahi tecellî hâricî tecellî değildir. Bu hâlâ Gayb'da vuku bulan bir olaydır. Ancak Gayb burada artık ilkel küllî seçmesizlik hâlinde değildir; zîrâ mevcûdatın esas sûretleri artık iyice tefrik edilebilmektedirler. Gayb'ın karanlığındaki mevcûdatın bu sûretleri (***süverü-l mevcûdat***) İlâhî İsimler'dir. Ve, daha önce de görmüş olduğumuz gibi, Hakk bu a'yânda tecellî ederek kendini kendine izhâr eder. İşte bu İlâhî Bilinc'in kendini izhâr ettiği nihaî şekli olup "En Kutsal Feyz" de böylece tamamlanmış olur.

İlâhî Bilinc'in muhtevâsını oluşturan bu temel sûretler mahlûkat âlemiyle ilişkisi yönünden Zât'ta zuhûr eden ilk ***taayyünat***'tır. Ve bu safhada ortaya çıkan "şey-lik" de a'yân-ı sâbitenin vücûdundan başka bir şey olmayıp bu i'tibârla da birinci safhanın şey-liğinden farklıdır. Zîrâ her ne kadar birinci safhaya has zâtî birliği muhafaza etmeğe devâm ederlerse de bu safhadaki bütün varlıklar aynı zamanda bilkuvve tafsil edilebilir olan zâtların tümü olmak anlamını da haizdirler. Ve bu safhada icrâ-i faaliyet eden Rahmet de İlâhî İsimler'in Rahmet'i (***Rahmet-i esma'iyye***) olup birinci safhada icrâ-i faaliyet eden Zât Rahmeti'nden (***Rahmet-i Zâtiyye***'den) ayırdedilmelidir.

Rahmet'in zuhûrundaki üçüncü safha yukarıdaki pasajda (**4**) numaralı beyânda tasvîr olunmuştur. (*İkinci safhada*) İlâhî İsimlere varlık bahşettikten sonra Rahmet, ferdî eşyânın, İsimlerin somut bir şekilde kuvveden fiile çıkmaları olarak zuhûr etmelerine sebeb olur. Böylelikle Rahmet'in de ontolojik faaliyeti tamamlanmış ve tecellî de, kendi yönünden, nihaî saf-

hasına erişmiş olur. İşte bu da İbn Arabî'nin "Kutsal Feyz" (***Feyzü-l Mukaddes***) dediği şeydir. Şu hâlde Rahmet: 1) İlâhî Zât'tan hareket ederek 2) ***şe'n*** (*realite*) denilen şeyin varlıklarına yayılmak sûretiyle nihâyete ermekte, ve 3) böylece de bütün âlemi kaplamaktadır.

Burada şuna dikkat edilmelidir ki bütün Vücûd (*Varlık*) âlemini kaplayıp istilâ eden Rahmet'in faaliyeti mutlak olarak tarafsız ve seçmesizdir. Kelimenin tam anlamıyla her şeyi kaplar. Onun faaliyetinin mâhiyetini anlamağa çalışırken ona, Rahmet kelimesinin genellikle izâfe ettirildiği herhangi beşerî bir şey atfetmemeliyiz.

> Onun icraatında herhangi bir gâyeye erişme ya da bir şeyin bir maksada uygun olup olmadığı düşüncesi yer almaz. İster uygun olsun ister olmasın, İlâhî Rahmet herşeyi ve herhangi bir şeyi (*lûtfettiği*) varlıkla kaplamıştır[283].

Böylesine, fark gözetmeyen ve karşılık taleb etmeyen Rahmet'e İbn Arabî "***Rahmetü-l İmtinân***" (*karşılıksız ihsân Rahmeti*)[284] adını vermektedir. Bu, tamâmen karşılıksız olup herhangi özel bir sebeb olmaksızın serbestçe lûtf olunmaktadır. Yâni bu, iyi bir amelin ödülü olarak verilmiş değildir. Kāşânî'nin bunu tanımlamış olduğu vechile[285] "Rahmet-i İmtinân" istisnâsız bütün eşyâyâ yayılan zâtî bir Rahmet'tir. Bu herhangi bir amelin ödülü olmadığı içindir ki ne olursa olsun her şeye yayılır. Şu hâlde şey-lik (*şey'iyyet*) kazanan her şey bu Rahmet'i elde eder.

Bu anlamdaki Rahmet, Vücûd (*Varlık*) ile eşanlamlıdır. Ve "rahmet etmek" de karşılıksız ihsân yoluyla varlık (*vücûd*) bahşetmek demektir. İşte bu da İbn Arabî için Kur'ân'daki: "Rahmetim herşeyi kaplamıştır" (VII/156) meâlindeki âyetin anlamıdır. Bu, Hakk'ın ***herhangi bir fark gözetmeksizin*** her şeye varlık bahşettiğine delâlet etmektedir.

Buna karşılık bir de tabîatı gereği daha beşerî olan yâni ifâ edilmiş olan belirli bir amelin ödülü olarak bahşedilen bir "rahmet" türü vardır. İbn Arabî bu ikinci türden rahmete "***Rahmetü-l Vücûb***" (*gereklilik rahmeti*) adını vermektedir. Bu kavram da Kur'ân'daki: "De ki ... Allāh Rahmet'i kendi nefsine farz kıldı" (IV/12) meâlindeki âyete dayanmaktadır. Bu, fark gözeterek yâni her kimsenin yapmış olduğu amele uygun olarak gösterilen Rahmet'tir. Ontolojik açıdan bu, her bir varlığın kendi yeteneğine uygun olarak bahşedilen Rahmet'tir.

Bu i'tibârla, farklı iki Rahmet var demektir. Bunlara arapçada farklı iki isimle ifâde olunurlar: bunlardan birincisi ***Er-Rahmân*** ve ikincisi de ***Er-Rahîm***'dir. Rahmân, "Rahmetü-l İmtinân" icrâ eden ve Rahîm de "Rahmetü-l Vücûb" icrâ eden anlamındadır[286].

İkinci kategorideki Rahmet fiili, (*bütün eşyâya vücûd bahşetmekten ibâret olan*) birinci kategorideki Rahmet'in çok özel bir hâli olduğundan Rahîm İsmi Rahmân İsminin içindedir. Bu husus İbn Arabî tarafından şu şekilde açıklanmaktadır[287]:

> (*Rahmet iki türlü olup*) Rahmân ve Rahîm'e (*İsimlerine*) tekābül etmek üzere Rahmet-i imtinân (*yâni herhangi bir amelin karşılığı olmaksızın lûtf ve ihsân edilmiş olan Rahmet*) ve Rahmet-i Vücûb (*yâni belirli bir amel karşılığı olarak gerekli kılınan Rahmet*) tir.

---

[283] Fusûs, s. 224/173/340-341/**IV**-6.
[284] Fusûs, s. 227/180/264/**III**-212.
[285] Fusûs, s. 227/180/264/**III**-212.
[286] Bu i'tibârla ***Rahmetü-l İtminân'***a bâzen ***Er-rahmetü-r rahmâniyye*** ve ***Rahmetü-l vücûb***'a da ***Er-rahmetü-r rahimiyye*** adı verilir.
[287] Fusûs, s. 191/151/348-349/**IV**-23.

(*Allāh*) herhangi bir amel karşılığı olmaksızın lûtf ve ihsân ettiği Rahmet'ini Rahmân adı altında icrâ eder. (*Buna karşılık*) belirli bir amel için icrâ etmesi vâcib (*yâni gerekli*) olan Rahmet'ini de Rahîm adı altında izhâr eder.

Fakat bu türlü gereklilik itminânın bir cüz'ü olup böylece Rahîm de Rahmân içinde gizlidir. Allāh Rahmet'i kendi nefsine o türlü farz kılmıştır ki Rahmet, Kur'ân'da sözü edilmiş olan iyi amelleri ferden ifâ eden kullarına ödül olarak yayılsın. Bu türlü Rahmet Allāh'ın, iyi amelleri dolayısıyla bunu hak eden kullarına karşı kendini taahhüt altına soktuğu bir gerekliliktir.

Şu hâlde Rahmet-i Vücûb keyfiyeti her şahsın ifâ ettiği ameller yüzünden lâyık olduğu Rahmet türüne işâret ediyor gibidir. Fakat İbn Arabî için bu, yüzeysel idrâkden başka bir şey değildir. ***Hakîkat ehli*** (*Ehl-i tahkîk*) ***bir kimsenin gözünde iyi bir amel ifâ eden kulun kendisi değildir; gerçek fâil bizzât Allāh'dır.***

Bu ahvâldeki (*yâni Rahmet-i Vücûb'a tamâmen hak kazanan*) kullar yaptıkları iyi amellerin gerçek fâilinin kim olduğunu bilirler. İyi ameller insânın sekiz uzvuna taksim edilmiştir. Ve Allāh da kendisinin, bu uzuvların herbirinin Hüviyyeti (*yâni en derûnî cevheri*) olduğunu beyân etmiştir. Bu görüş açısından gerçek fâil Allāh'dan başkası olamaz. İnsâna ait olan, ancak, görünen sûrettir. İlâhî Hüviyyet insânın yâni onun "isminin" (*yâni onun şahsî varlığının*) içinde gizlidir. Çünkü Allāh zâhiren tecellî etmiş olan her şeyin ve mahlûk (*yaratılmış*) diye isimlendirilen her şeyin özü, aslî cevheri, zâtıdır[288].

Rahmet-i İmtinân bakımından hatırlanması gereken en önemli husus bunun istisnâsız her şeyi kaplayıp istilâ ettiği keyfıyetidir. Buna binâen tabiîdir ki İlâhî İsimlerin kendileri dahi bu türlü Rahmet'e tâbî olurlar.

Allāh: "Rahmetim her şeyi kaplamıştır" (VII/156) demekle Rahmet-i İtminân'ı bütün sınırlandırmaların ötesine koymuş oldu. Bu i'tibârla bu, İlâhî İsimleri (*yâni Allāh'ın âlem ile olan*) mümkün bütün ilişkilerinin gerçeklerini de kaplar. Rahmet'in İsimler üzerindeki etkisi: bizi (*yâni âlemi*) üretmiş olmakdan ibârettir. Şu hâlde biz (*yâni âlem*) İlâhî İsimlerin yâni Rubûbiyyet'e ait ilişkilerin (*yâni Hakk'ın Rabb olması dolayısıyla ortaya çıkan çeşitli bağıntı ve nisbetlerin*) üzerine tesir eden Rahmet-i İmtinân'ın semeresiyiz[289].

Rahmet-i İmtinân'ın bu fark gözetmeyen, kayıtsız şartsız ve evrensel mâhiyeti İbn Arabî'nin ontolojisinin eşyânın değerleri ile meşgûl olan bölümünü tümüyle etkisi altına almaktadır. İbn Arabî'nin bu meseledeki tutumu kısaca şu cümleyle tasvîr edilebilir: "Hayrın da şerrin de ötesinde!".

Görmüş olduğumuz gibi bu anlamıyla Rahmet her şeye varlık olarak varlık bahşetmekten başka bir şey değildir. Ve bu da Hakk'ın kendisini mahlûk sûretlerde izhârıyla olmaktadır. Bu ontolojik fiilin bizâtihî ahlâkî yargılarla bir ilişiği yoktur. Başka bir deyimle, Rahmet'in kendisine erişmiş olduğu birşeyin hayr mı yoksa şer mi olduğu aslında önemli değildir. Eşyâ ancak kendisine evrensel Rahmet yoluyla varlık bahşedildikten sonradır ki bunun gibi ve daha başka değerlendirme özellikleri kazanabilir. Hâl-i hâzırdaki hayr ve şer v.s.. görünüşü Rahmet-i Vücûb'un faaliyetinin semeresidir; çünkü bir şeyin bu çeşit özellikler kazanması o şeyin kendi mâhiyeti gereğidir.

---

[288] Fusûs, s. 192/152/265/**III**-214.
[289] Fusûs, s. 193/152/268-269/**III**-220 ilâ 222.

Rahmet-i İmtinân varlık bahşetmek, vücûda büründürmektir. Bu, varlığı, varlık olarak ilgilendirir. Bunun varlığın iyi ya da kötü olmasıyla ilgisi yoktur. İşte bu, İbn Arabî'nin âlem hakkındaki telâkkisinin kilit noktalarından birini oluşturur. Kısaca ifâde edilecek olursa her şey Hakk'ın bir tecellîsidir. Bu anlamda Rahmet her şeye sârîdir; ve her şey de bundan böyle doğru yol (*sırât-ı müstakîm*) üzerindedir. Bu safhada da hayr ile şer arasında hiçbir fark yoktur.

> Gerçekten de Allāh doğru yol (*sırât-ı müstakîm*) üzerindedir. Bu yol her yerde görülebilir. Bu, büyük ya da küçük eşyâda, gerçeğe ârif olanlar kadar ona câhil olanlarda da idrâk edilebilir. İşte bundan ötürüdür ki, ister alçak ve pespâye olsun isterse azametli ya da haşmetli olsun, her şeyi O'nun Rahmet'i örter.
>
> Şu hâlde (*Kur'ân'da ifâde edildiği gibi*): "Kımıldayan hiçbir varlık yoktur ki O, onun perçeminden tutmamış olsun! Gerçekten de Rabb'im dosdoğru yoldadır" (XI/56). Buna binâen yeryüzünde kımıldayan her şeyin Rabb'in doğru yolu üzerinde olduğu âşikârdır. Bu görüş açısından da hiç kimse ne "Allāh'ın gazabına uğramışlardan" (I/7) ve ne de "doğru yoldan sapanlardan" olur. Gerek "gazab" ve gerekse "doğru yoldan sapanlar" ancak ârızî olarak meydana gelirler. Her şey, eninde sonunda, evrensel ve aslî olan (*ve bütün ikinci dereceden ayrıntılardan önce gelen*) Rahmet-i İmtinân'a döner[290].

Allāh her canlıyı bizzat perçeminden kavrayıp doğru yola sevketmektedir. Bu demektir ki her şey varlık yönünden doğru ve haklı olup, önceden de görmüş olduğumuz gibi, Allāh'ın bilfiil rızâsını da haizdir.

Bütün eşyâ Allāh'ın kendi rehberliği altında doğru yolda bu türlü giderken her biri kendine has özelliğini izhâr eder, yâni kendisine has çeşitli amelleri ferden işler durur. Bu ameller, her varlığın şahsına mahsûs Rabb'i mesâbesinde tesir icrâ eden (*zâtına mahsûs*) İsmin somut birer tecellîsidir. Başka bir deyimle her şey Rahmet'in ontolojik faaliyeti aracılığıyla doğru yola konulduktan sonra tecessüm ettirdiği İsmin ferdî özelliğine uygun olarak tâlî bir biçimde kendi ayırdedici niteliklerini izhâr etmeğe başlar.

> Hakk hâriç her şey (*Kur'ân'da tasvîr edildiği gibi*) yeryüzünde yürüyen hayvan hükmündedir. Çünkü rûha sâhiptir (*zî rûh'tur*)[291]. Ve kendi nefsiyle hareket eden bir şey de yoktur. Hareket eden her şey ancak kendi nefsinden gayrı bir şeyle hareket eder. Şu hâlde her şey doğru yol (*sırât-ı müstakîm*) üzere olan şeyin hükmüne tâbî olarak hareket eder. Zîrâ yol ancak üzerinde yürünmekle yol olur[292].

Şu hâlde evvelemirde, her şeyin varlık olarak ne hayr ve ne de şer olduğunun beyânı isâbetlidir. Bununla beraber, varlığın Hakk'ın Zâtî Rahmet'inin doğrudan doğruya bir tecellîsi olmasından ötürü her şeye, bu anlamda, bizâtihî iyi (***tayyîb***) demek gerekir. Ne olursa olsun her şey varlığı yönünden iyidir. Ancak ne zaman insân kendi nefsânî ve izafî görüş açısından hareketle bazı şeyleri sever, bazılarından da nefret ederse hayr ile şer (*iyi ile kötü*) arasındaki

---

[290] Fusûs, s. 123-124/106/150-151/**II**-270 ve 271.

[291] Acaba İbn Arabî Hakk hâriç her şeyin "rûha sâhip (***zî rûh***) olması üzerinde neden böyle özellikle durmaktadır? Bâlî Efendi (s. 124) bunun Kur'ân'a göre her şeyin Allāh'a hamdettiğini ve hamdın da ancak bir rûhdan neşet edebilmesi dolayısıyla böyle olduğu kanısındadır. Fakat "rûha sâhip" ibâresini "canlı" anlamında da idrâk edebiliriz, sanırım. Nitekim bundan sonraki bölümde de göreceğimiz üzere İbn Arabî'nin dünya görüşünde her şey canlıdır (***hayy***'dır).

[292] Fusûs, s. 124/106/151/**II**-272.

fark ortaya çıkmış olur. İbn Arabî için ***hayr*** ve ***şer*** yalnızca izafî görüş açıları arasındaki bir meseledir. İbn Arabî bunu şu şekilde açıklamakadır[293]:

> Sarımsağın kötülüğü hakkında Hazreti Peygamber: "O, kokusunu kerîh bulduğum bir bitkidir" dedi. (*Tutup da*): "Benim için sarımsak kerîhtir" demedi, çünkü bir şey bizâtihî mekrûh olamaz; kerîh olması muhtemel olan ancak ondan zâhir olandır.
>
> Şu hâlde kerâhet ya örf ve âdetten ötürü, ya bir şeyin tab'a ve maksada uygun olmamasından ötürü, ya Şeriat'ın vaz etmiş olduğu bir kuraldan ötürü, ya da bir şeyin arzulanan kemâl mertebesine ulaşamamasından ötürü olur.
>
> Bu saydıklarımdan başka bir sebeb olamaz. Ve âlemdeki şeyler de iyi (*hayr*) ve kötü (*şer*) diye iki kategoriye ayrılmış olduklarından ötürü Hazret-i Mu-hammed de iyiden hoşlanan ve kötüden tiksinen bir tabîatta yaratıldı.
>
> Hazret-i Peygamber melekleri tasvîr ederken de, insânın yapısındaki unsurlara has doğal çürüme ve kötü koku salma dolayısıyla, insânların yayınladıkları kötü kokulardan bunların rahatsız olduklarını söyledi. Çünkü insân "kuru, şekil ve sûret verilmiş balçıktan" yaratılmış olduğundan (XV/26) kerîh kokular yayar.
>
> Bok böceği, hoş bir kokusu olan gülün kokusundan (*mizâcı dolayısıyla*) tiksinir. Zîrâ bok böceğine göre gülün hoş bir kokusu yoktur. Buna benzer şekilde, tabîatı ve mâhiyeti gereği bok böceği gibi olan bir kimse de Hakk'dan tiksinir ve bâtıl ve boş şeylerle avunur. Bu da "..bâtıla inanıp da Allāh'a kâfir olanlara gelince.." (XXIX/52) âyetiyle işâret olunana uygundur. Ve Allāh da bu gibi kimseleri: "... onlardır hüsrâna uğrayanların ta kendileri" (XXIX/52) diyerek hüsrân ile nitelendirmiştir. Zîrâ bunlar iyi ile kötüyü (*hayr ile şerri*) ayırdedemeyen tamâmen idrâksiz kimselerdir.
>
> Resûlullāh'a ise Allāh ancak her şeyin iyisini sevmeği ilhâm etti. Hâlbuki, doğrusunu söylemek gerekirse, istisnâsız her şey (*bizâtihî*) iyidir.
>
> Bununla beraber, "Acaba âlemde her şeyde yalnız iyiyi görüp de kötüyü bilmeyen bir mizâcın mevcûdiyeti tasavvur edilebilir mi?" diye bize sorulmuş olsa biz bunun imkânsız olduğunu beyân ederiz. Çünkü biz kendisinden âlemin zâhir olduğu asılda yâni Hakk'da dahi böyle bir şey bulamadık. Biz Hakk'ın kerîh bulduğu ve muhabbet ettiği ahvâlin olduğunu bilmekteyiz. Hâlbuki kötü (*yâni habîs*) olan ancak tiksinilen ve iyi olan da ancak sevilenden başka bir şey değildir. Âlem ise Hakk'ın sıfatı (*sûreti*) üzere yaratılmış olup insân dahi hem Hakk'ın ve hem de âlemin sûretleri üzere yaratılmıştır. Bu i'tibârla (*insânın*) âlemde her şeyin yalnızca bir vechesini (*meselâ yalnız iyi yanını*) idrâk edecek şekilde bir mizâcı bulunmaz. Buna karşılık, (*sübjektif izlenimle duyulan*) zevk dolayısıyla kötü olanın zevkten sarf-ı nazar ederek bizâtihî iyi olduğunu (*idrâk edip*) bilerek iyi ile kötüyü ayırdeden mizâcda (*bir insân*) mevcûd olabilir. Böyle bir insân için iyi (*vechenin*) idrâki o kadar ağır basabilir ki bu ona kötü (*vechenin*) idrâkini unutturabilir. Bu tamâmen mümkündür. Fakat kötünün bu âlemden tamâmen kaybolması imkânsızdır.
>
> Allāh'ın Rahmet'i iyiye de kötüye de şâmildir. Herhangi kötü bir şey kendi nefsinin indinde iyididir; ve iyi olan şey de onun indinde kötüdür. Şu hâlde varlık âleminde, bir bakıma, belirli bir mizâc hakkında kötü olmayan hiç bir şey yoktur. Ve bunun tersi de böyledir.

Böylesine yüksekten bakıldığında dinî anlamda iyi olan ile kötü olan şeyler bile, yâni ***tâ'at*** ve ***mâsiyet*** bile, sonunda, tek ve aynı bir şeyin iki vechesi olmaktadırlar. İbn Arabî bu-

[293] Fusûs, s. 276-278/221/460-461/**IV**-363 ilâ 366.

nu Mûsâ'nın Firavun'un huzurunda asâsını yere atma hikâyesinde saklı olan sembolizm aracılığıyla açıklamaktadır[294]:

> "Bunun üzerine o, sopasını yere attı" (XXVI/32). Sopa (***'asâ***), Firavun'un Mûsâ'nın dâvetini reddederek isyân etmiş (***'asa'***) olmasının sembolididir. "Ve o da apaçık ejderhâ oldu" (XXVI/32), yâni sopa görünürde bir yılana (***hayye***'ye) dönüştü. Şu hâlde (*burada sözü edilen Kur'ân âyeti göstermektedir ki*) kötü bir şey olan mâsiyet (*itaatsizlik*), böylece, "Allāh onların kötü amellerini iyiliğe dönüştürür" (XXV/70) hükmünce iyi bir şey olan tâ'ata (*itaata*) dönüşmüş oldu.

Firavunun huzurunda Mısır sarayının büyücüleriyle yarışırken Mûsâ elindeki sopayı yere atıyor. Sopa (*arapçası: 'asâ*) İbn Arabî'nin zihninde, fonetik ***yakınlığı dolayısıyla, "itaatsizlik etmek" ya da "isyân etmek" demek olan*** ASA' (*A Sa A*) masdarıyla çağrışım yapmakta ve böylece sopa bir isyân sembolü olmaktadır. Sopa Firavun'un Mûsâ'ya isyân etmesi ve dâvetini reddetmesinin sembolü olmaktadır.

Yere atılan sopa hemen bir yılana dönüşmektedir. Arapçada ejderhâ ya da yılan demek olan *hayye* kelimesi, gene fonetik yakınlık dolayısıyla, İbn Arabî'nin zihninde *hayât* kelimesini çağrıştırmaktadır. Bu özel anlamda hayât, maddenin derin hakîkatının doğru bir sezgilenişinden ileri gelen mânevî hayâttır. Ve bu da İbn Arabî için Allāh'a itaat (*tâ'at*) anlamındadır.

Buna binâen Mûsâ'nın yaptığı, sembolik olarak, fıtraten isyankâr bir nefis olan Firavun'un nefsini itaatkâr ve uysal bir nefse dönüşmesini temsil etmektedir. Burada biri itaatkâr, diğeri ise isyankâr olmak üzere iki farklı nefis olduğunu kaydediniz. Kāşânî'nin de işâret ettiği gibi[295] nefis tek bir hakîkati haizdir. Fakat bu nefis yerine göre iyi ya da kötü olmakta, aynı bir hakîkat farklı iki veche göstermekte ve farklı iki tarzda görünmektedir.

Mûsâ'nın sopası bizâtihî aynı kalmakta fakat hususî durumlara uygun olarak, yâni kabûl edilen görüş açısına göre bazan bir sopa bazan da bir yılan gibi gözükmektedir. Benzer şekilde, Firavun ne yaparsa yapsın amelinin kendisi ne iyidir ve ne de kötüdür. Yegâne değişen şey bunun özellikleridir. Firavun'un aynı ameli bazan itaat ve bazan da isyân olmaktadır.

> Bütün bunlar: "Allāh onların kötü amellerini iyiliğe dönüştürür" (XXV/70) hükmü gereği vuku bulmaktadır. Tabiî bu dönüşüm amellerin (*ayn'ı bakımdan değil fakat*) sıfatı (*yâni hükmü*) bakımındandır. Hüküm burada tek bir ayn'daki farklı iki görünüş şeklinde tecellî etti. Şu hâlde burada (*da*) tek bir ayn bazan bir sopa bazan da bir yılan ya da (*Kur'ân'ın ifâde ettiği gibi*) "apaçık bir ejderhâ" olarak görünmektedir. Bu, bir yılan olması itibâriyle diğer bütün yılanları ve sopa olması itibâriyle de diğer bütün sopaları yuttu[296].

İbn Arabî aynı düşünce tarzını tamâmen teolojik bir bakış açısından da İlâhî İrâde (***Meşîat***) bakımından da geliştirmektedir.

Bu âlemde vuku bulan bütün olayların, yapılan bütün amellerin tek bir istisnâsı olmaksızın hepsi de İlâhî İrâde'nin eseridir. Bu bakımdan iyi ile kötü, ya da doğru ile yanlış a-

---

294 Fusûs, s. 261-262/210/428/**IV**-195 ve 196.
295 Kāşânî, Fusûs Şerhi, s. 261.
296 Fusûs, s. 262/210/428/**IV**-195 ve 196.

rasında (*bu bakımdan*) bir fark olmaz. Her olay, şimdiki hâliyle Allāh tarafından böylece takdîr edilmiş olduğu için vuku bulur.

Bu bakış açısı filân şeyi tasdîk edip de falan şeyi kınayan Şerîat'ınkinden tamâmen farklıdır. "Kötü" bir kimse bir günah işleyecek olursa onun ameli Şerîat'a karşı olmuş olur ama aslā İlâhî İrâde'ye karşı olmuş olmaz. Çünkü herhangi bir şeyin İlâhî İrâde'ye karşı vuku bulması mutlak olarak imkânsızdır. Bu mesele hakkında İbn Arabî şunları söylemektedir[297]:

> Âlemde cârî olan her bir hüküm (*yâni âlemde somut bir olay olarak gerçekleşen her şey*), Şeriat adı altında teessüs etmiş olan hükme aykırı da olsa, ancak Allāh'ın hükmüdür. Çünkü âlemde her ne vuku buluyorsa bu ancak O'nun hükmüne uygun olarak cereyân eder. Âlemde vuku bulan, her ne kadar kendisi dahi İlâhî İrâde'nin bir ürünü olsa da Şeriat'a (*körükörüne*) değil, yalnızca Allāh'ın (*hükmettiği Şeriat'dan bağımsız olan*) İrâde'si ile hükmedilmiş olana uyar. Şeriat'ın teessüsü İlâhî İrâde'ye bağlı olduğundan hüküm de bu yönde gerçekleşir. Bununla beraber, bu hâl için İlâhî İrâde yalnızca Şeriat'ın te'sîsinde etkindir, yoksa Şeriat'ın te'sîs ettiği kuralların kesinkes gerçekleşmesinde değil.
>
> Böylece İlâhî İrâde yüce bir saltanata mâliktir. Bundan dolayıdır ki Ebû Tâlib Mekkî ona "Zât'ın Arşı" (*yâni Allāh'ın Zât'ının Tahtı*) ünvanını vermiştir. Çünkü (*değiştirilmesi mümkün olmayan*) hüküm etkisi İlâhî İrâde'ye aittir.
>
> Şu hâlde varlık âleminde İlâhî İrâde'nin dışında ne bir şey vuku bulur ve ne de bir şey eksilir. Ve ***mâsiyet*** (*ya da günah*) denilen şey ile İlâhî Emr'e[298] karşı gelmiş olmak da tekvinî (*yaratılışla ilgili*) emirlerle değil ancak vâsıtalı (*aracılı*) olan emirlerle mümkündür. Buna göre hiçbir kimse Allāh'a, O'nun İlâhî İrâdesi yönünden, aykırı bir işde bulunamaz. Allāh'ın emirlerine muhâlefet O'nun İlâhî İrâdesi yönünden değil ancak vâsıtalı (*aracılı*) olan emirleri yönünden olur.

Bu durumda Allāh'ın İrâde'si yalnızca ***tekvîn*** ile yâni "vücûd verme" (*vücûda büründürme*), "varlık bahşetme", ya da "yaratma" ile ilgili olmaktadır. Beşerin fiilleri açısından İrâde belirli bir fiilin ortaya çıkması ile ilgili olur. İrâde, fiilin kimin aracılığıyla vâki olduğu sorusuyla doğrudan doğruya ilgili değildir. Bütün fiiller zâten zorunlu olarak bireysel şahıslar tarafından meydana getirilmektedir. Bu bakımdan her fert sorumludur (*mükellefdir*); yâni Şeriat açısından belirli ahlâkî sorumluluklar taşıyan bir kimsedir. Ve beşerin her fiili de kendi bireysel "aracılığı" dolayısıyla "hayırlı" (*iyi*) ya da "şer" (*kötü*) olmaktadır.

> Demek ki İrâde'nin Emr'i, yalnızca, bir fiilin kendisinin ortaya çıkmasına yönelik olup fiilin kendisinden zuhûr ettiği kimseye yönelik değildir. Şu hâlde söz konusu fiilin meydana gelmemesi tümüyle imkânsızdır. Fakat fiilin zuhûruna aracı olan kulda bu fiil bazan (*eğer bunun ifâsını Şeriat yasaklamışsa*) İlâhî Emr'e muhâlefet, bazan da (*eğer bunun ifâsı Şeriat'a uygunsa*) İlâhî Emr'e muvâfakat (*uygunluk*) olarak ortaya çıkar. Bundan ötürü de vâki olan olay dolayısıyla kulun öğülmesi ya da yerilmesi (*zemmedilmesi*) fiile bağlı olur.
>
> Durum bizim göstermiş olduğumuz gibi olunca da her yaratılmış olanın âkibeti, türleri arasındaki mevcûd farklılıklara rağmen, hep mutluluğa (*saadet'e*) yönelik olur. Allāh işte bu makāma işâret ederek Rahmet'inin her şeyi kapladığını beyân etmiştir. Ve muhakkak

---

[297] Fusûs, s. 206-207/165/303-304/**III**-276 ilâ 279.

[298] "***Emir***" "***İrâde***"den (Meşîat'dan) farklıdır. Görmüş olduğumuz gibi İrâde mutlakdır ve hükmü de aslā değiştirilemez, iptâl olmaz. Burada Allāh'ın emirlerine muhâlefet söz konusu değildir. Emir iki türdür: 1) aracılı (***bi-l vâsıta***) ve 2) tekvînî (*bi-t tekvîn*). Bu sonuncusu herhangi bir şeyin vücûd bulmasi ile ilgili olup İrâde ile özdeştir. Buna karşılık ilki Şeriat ile özdeş olup buna muhâlif davranılabilir.

ki Rahmet, İlâhî Gazab'dan önce gelir (*sâbık'dır*). Hâlbuki sâbık olan daha önce var olandır. Buna göre kula Gazab erişip de onu hükmü altına aldığında, bu Gazab da ondan önce gelen Rahmet'in hükmüne ve etkisine tâbî olur. Böyle olunca da kul Rahmet'e kavuşur. Zîrâ Rahmet'in önüne geçen hiçbir şey yoktur.

İşte bu: "Allāh'ın Rahmet'i Gazab'ını geçti" sözünün anlamıdır. Başka bir deyimle Rahmet, ona erişene hükmünü icrâ eder; çünkü Rahmet (*her şeyi bekleyen*) en son amaçtır ve her şey de zorunlu olarak bu amaca yönelik hareket eder. Dolayısıyla amaca erişmek elzemdir. Rahmet'e erişmek ve Gazab'dan uzaklaşmak için başka herhangi bir yol da yoktur.

Şu hâlde her şeyin durumuna ancak Rahmet'e erişip de mevcûd olma statüsüne kavuştuktan sonra (*ve o şeyin Tabîatından zuhûr eden özellikler ve fiiller göz önünde tutularak*) hükmedilir[299].

Rahmet'in bu tasvîri, açıkça, İbn Arabî'nin evrensel Rahmet'i farklı iki görüş açısından mütâlâa etmekte olduğunu telkin etmektedir. "Allāh'ın Rahmet'i bütün varlıklarda yaygındır"[300] sözü, ontolojik açıdan, mevcûd olan her şeyin Allāh'ın kendisine varlık bahşetmesiyle mevcûd olduğu anlamındadır. Bu söz her ne varsa, her şeyin İlâhî Rahmet'in himâyesi altında olduğunu ve bundan ötürü de her şeyin, temelde, ***mubârek*** (*kutsal*) olduğunu ve saadet içinde bulunduğunu (***saîd*** *olduğunu*) da haber vermektedir.

Buna göre Rahmet'in zikrettiği (*yâni himâyesine aldığı*) her bir kimse muhakkak ki saîd ve mubârekdir. Hâlbuki varlık âleminde Rahmet'in zikretmediği hiçbir şey yoktur. Ve Rahmet'in eşyâyı zikri de onlara vücûd vermesinin aynıdır. Böylece mevcûd olan her şey Rahmet'in etkisi altındadır.

Şu hâlde ey Dostum, seni Dünyâ'da belâya uğramışlarda gözlediğin elemler ile, senin îman ettiğin vechile, âhiretteki elemler (*ve azablar*) sana bu söylediklerimizin gerçeğini perdelemesin. Her şeyden önce şunu bil ki Rahmet, vücûd verme bakımından, istisnâsız her şeye sârîdir, öyle ki elemlerin (*özellikle de Cehennem'deki azabların*) îcâdı (*yâni vücûd bulması*) dahi O'nun Rahmet'indedir[301].

Şu hâlde bu pasaja göre İbn Arabî, Rahmet'in ürünü olarak, iki çeşit etki ayırdetmektedir: 1) Rahmet'in aynı dolayısıyla hâsıl olan ontolojik bir etki, ve 2) beşerin talebi üzerine hâsıl olan bir etki. Bu fark bizim daha önce "Rahmet-i İmtinân" ve "Rahmet-i Vücûb" arasındaki fark bakımından tartışmış olduğumuza tekābül etmektedir. Yalnız bu sefer İbn Arabî bu durumu farklı bir görüş açısından ele almaktadır.

Rahmet'in muhakkak ki âsârı (*etkileri*) yönünden iki vechesi vardır. Bunların ilki Rahmet'in bizâtihî eseridir ki o da Hakk'ın mevcûdun aynlarını yaratmasıdır. Bunu icrâ ederken O, bir maksadın bulunup bulunmamasına ya da yaratılanın (*şu ya da bu şekilde uygun*) olup olmamasına bakmaz. Çünkü O vücûdu kabûl eden her mevcûdun "***ayn***"ına bakar; belki eşyânın aynlarının sübûtuna bakar.

(*Çeşitli dinlerde hayâlen*) "mahlûk" olan Hakk söz konusu olduğunda Rahmet onu a'yân-ı sâbiteden (*yâni bilkuvve mevcût*) biri olarak temyiz ederek ona varlık bahşeder. Demek ki Hakk'ın kendi nefsine Rahmet'i îcâd iledir. Ve işte bundan dolayıdır ki biz "Hakk'ın kendi nefsine Rahmet'i dolayısıyla îcâd ettiği (*yaratıp vücûd verdiği*) şeylerden sonra,

---

[299] Fusûs, s. 207-208/165-166/304-306/**III**-279 ilâ 282.
[300] Rahmetullāh fi-l ekvân sâriyetün; Fusûs, s. 225/177/339/**IV**-2.
[301] Fusûs, s. 225/178/341-342/**IV**-10.

gerçekten (*çeşitli*) inançlarda mahlûk olarak gözüken Hakk (*kavramı*) Rahmet'e mâruz kalanların ilkidir" dedik.

Rahmet'in söz konusu vechelerinden diğeri ise yaratılmışların talebi yönündedir. (*Gerçek hakkında*) perdeli olanlar (*yâni gaflet ehli kimseler*) kendi inançlarında yaşattıkları Hakk'dan kendilerine Rahmet etmesini taleb ederler. Keşif ehli kimseler ise Allāh'ın Rahmet'inin kendilerinde kāim olmasını taleb ederler. Onlar Rahmet'i ***Allāh*** ismi aracılığıyla ister ve buna uygun olarak da "***Yâ Allāh!*** Bize Rahmet et!" derler. Ve Allāh da cevaben Rahmet'ini onlarda kāim kılmakdan başka bir şey yapmaz. Ve (*âriflerde kāim olan*) Rahmet de onlar üzerindeki hükmünü icrâ eder (*yâni onlar da Rahmet sâhibi olur ve Râhim sıfatıyla Rahmet dağıtmaya başlarlar*). Zîrâ bir sıfat hükmünü ancak bir ***mahal***'de kāim olduğu zaman icrâ eder[302].

İbn Arabî'nin bu önemli fakat muğlâk pasajda ne demek istediğini iyice kavramaya çalışmalıyız. Rahmet'in burada tasvîr olunan etkilerinin iki vechesinden ilkinin anlaşılması zor değildir çünkü bu, Rahmet'in daha önce Rahmân adıyla nitelendirmiş ve tartışmış olduğumuz ontolojik faaliyetiyle ilgilidir. Bu, İbn Arabî'nin en temel tezlerinden birine yâni eşyânın, her birinde ezelde belirlenmiş olan istîdâda uygun olarak Hakk'ın Zât'ının kendisini bunlara mahsûs sûretlerde izhâr etmesiyle vücûd bulduğu hakkındaki tezine dayanmaktadır.

İbn Arabî burada genel teorik tartışma düzeyini terkedip çok özel bir hâle ait kendi gözlemini dile getirmektedir: bu, ait olduğu cemaatin dininin sınırları içinde, mü'min ile mü'minin inancı arasındaki ilişki meselesidir. İbn Arabî'ye göre Rahmet'in hükmü, önce, mü'minlerin varlık kazanmasıyle kendisini göstermektedir. Rahmet, bundan sonra, bunların inançlarının murâd ettiği şeye yâni, onun isimlendirdiği şekliyle, "çeşitli dinlerde mahlûk olan Hakk kavramına" vücûd vermektedir.

Mü'minlerin kendileri de, eşyâ olmaları hasebiyle, asılları bakımından a'yân-ı sâbitelerdir; ve bu bakımdan da zorunlu olarak ontolojik Rahmet'in hedefleridir. Ama bu mü'minlerin inançlarının murâdı olan ilâhları da, aslen mü'minlerin a'yân-ı sâbitelerinin içinde dürülü bulunan (*mündemic olan*) a'yân-ı sâbitelerdir. Bu bakımdan bu ilâhların dahi ontolojik Rahmet'in hedefi olmaları doğaldır. Başka bir deyimle, mü'minlere vücûd vermiş (*îcad etmiş*) olan Rahmet'in hükmü mü'minlerde "mahlûk" Hakk'ı (*ya da Hakk kavramını da*) îcad etmektedir.

Ontolojik Rahmet'in bu hükmüne karşı söz konusu ikinci veche ise, Rahmet'in, şahsî bir niyetle hareket eden bir kimsenin Rabb'inden ***taleb ettiği*** şey ile uyumlu olarak hâsıl olan âsârı ile ilgilidir. Rahmet'in bu vechesi ***tâlibler***'in Tabîatıyla uyumlu olarak değişkendir.

İbn Arabî "tâlibler"i: ") "gaflet ehli" kimseler, ve 2) "keşif ehli" kimseler diye iki sınıfa ayırmaktadır. İlk sınıfa ait olan kimselerin her biri ***kendi*** Rabb'ine "Bana rahmet et!", "Bana şunu ya da bunu ver!" diye dua eder. Bu ise İbn Arabî'nin gözünde hakîkata câhil olmakdan doğan ahmakça bir davranıştır. Allāh'ın Rahmet'inin, ezelde a'yân-ı sâbite sûretinde belirlenmiş olanların dışındaki şeylerin üzerinde herhangi bir hükmü yoktur. Bu kimseler ne kadar dua ve taleb ederlerse etsinler, ne kendilerinin ve ne de başkalarının a'yân-ı sâbiteleri değişebilir.

Buna karşılık, ikinci sınıfa ait olanlar mûtadın dışında bir şey talebinde bulunurlar. Her şeyden önce bunlar, teleblerini herhangi şahsî bir Rabb'a değil fakat bütün İlâhî İsimler'i cem eden ***Allāh***'a hitâb ederek yaparlar ve: "***Yâ Allāh***, bize Rahmet et!" derler. Onların

[302] Fusûs, s. 225/178/342-343/**IV**-11 ve 12.

Allāh'a kendilerine Rahmet etmesi için yalvarmış olmalarını tıpkı merhametli bir kimsenin diğer insânlara merhamet etmesi gibi telakki etmemek gerekir. Bunların taleb ettikleri şey Tanrı'nın onları, ***Allāh*** isminin delâlet ettiği evrensel Rahmet'in bilincine sâhip kılmasıdır. Bunların arzusu ***merhûm*** (*Rahmet'e gark olunmuş*) olmanın etkinliği olmayan ahvâlinin ötesine geçerek kendilerini, kendisinden Rahmet zuhûr eden ve bundan dolayı da bütün İsimler'in, yâni bir bakıma kendi sıfatlarının, bilincine sâhip ***Râhim*** durumuna terfi etmektir.

Bu arzu gerçekten de tahakkuk etti miydi, Rahmet bu kimselerde onların kendi sıfatı olarak hükmünü icrâ etmeğe başlar. Ve bunların her biri ***merhûm*** (*kendisine rahmet edilmiş*) makāmından ***Râhim*** (*rahmet eden*) makāmına yükselir. Rahmet bu şekilde hükmünü icrâ eder; İbn Arabî yukarıdaki pasajın son cümlesinde Rahmet'in bu şekilde hükmünü icrâ ettiğini zîrâ bir özelliğin gerçek âsârının, kesin bir biçimde, ancak bu özelliğin rûhânî muhtevâsının belirli bir mahalde mukîm olmasıyla zuhûr etmeğe başladığını ifâde etmektedir.

Böyle bir mahal, kelimenin gerçek anlamıyla, ***Râhim*** olur. Allāh kullarına yalnızca Rahmet'i aracılığıyla rahmet eder. Ve bu Rahmet de (*onlara mahsus bir makām olarak*) nefislerinde teessüs ederse bunlar Rahmet'in hükmünü kendi mülkiyetleri imiş gibi zevkan tadarlar. Rahmet'in zikrettiği ise bizzat Rahmet'in konusu olur. Onun ahvâli de (*edilgen bir hâli gösteren* ***merhûm*** *yâni kendisine rahmet edilmiş anlamındaki tasvîrî bir isim yerine daha isâbetli bir biçimde*) bir ism-i fâil olan ***Râhim*** ya da ***Rahîm*** ismiyle ifâde edilir[303].

İbn Arabî böyle bir kimsenin, Rahmet'in kendisinin zâtî hâli olarak fâil olduğunun bilincine sâhip bulunduğunu söylemektedir. Bundan böyle o, artık, Rahmet'in kaplayacağı bir "nesne" değil fakat daha doğrusu Rahmet'i diğer yaratılmışlara doğru yönlendirip icrâ eden bir "fâil"dir. O artık ***Râhim*** ya da ***Rahîm*** diye anılmaya lâyık bir kimsedir. Rahmet'in şahsına mal edilmesiyle insânda vuku bulan bu şahsî değişmin ciddî sonuçları XV. Bölümde İnsân-ı Kâmil (*Olgun İnsân*) meselesine eğildiğimiz zaman incelenecektir.

Buraya kadar İbn Arabî'yi İlâhî İsimler'den ***Rahmân*** ismi hakkında ileri sürdüğü düşüncelerini izledik ve bu İsmin kavramsal özü olan ***Rahmet***'in bünyesini aydınlatmağa çalıştık.

Göz önüne alacağımız bundan sonraki mesele ise "Rahmet'in Hakk'dan nasıl hâsıl olup yayıldığı" meselesidir. İbn Arabî bu mesele hakkındaki düşüncelerini "teneffüs" misâli aracılığıyla açıklamaktadır.

Deneyle bilinir ki nefesimizi bir süre içimizde tuttuğumuz zaman göğsümüzde basınç altındaki hava bize tahammül edilemeyecek kadar zahmet verici görünür. Ve bu havayı artık içimizde tutamayacak kadar son sınıra gelindiğinde de göğsümüzdeki hava bir seferde dışarı çıkar. Göğüs içinde sıkıştırılmış olarak tutulan havanın zorunlu olarak bir çıkış yolu araması ve sonunda da bir patlamaya benzer bir şekilde şiddetle dışarı çıkması doğal bir olaydır. İşte havanın göğüsten fırlayıp çıkması gibi, basınç altındaki varlık da Hakk'ın derinliğinden Rahmet sûretinde fışkırır çıkar. İbn Arabî bunu "Rahmân'ın nefesi" (***en-nefesü-l rahmânî***) diye isimlendirmektedir[304].

Rahmet'in nefesinin fışkırmasından önceki hâl ise İbn Arabî tarafından ***kerb*** kelimesi aracılığıyla tasvîr edilmektedir. Bu kelime "olağanüstü yüklemek" ya da "doldurmak" anla-

[303] Fusûs, s. 226/178/345/**IV**-15.
[304] Fusûs, s. 273/219/455/**IV**-354.

mındaki bir mastardan türetilmiş olup meselâ midenin ifrat derecede yiyip içmek dolayısıyla çatlayacak hâle gelmesi hâli için kullanılmaktadır. Bu patlamadan hemen önce, içine ifrat derecede eşyâ dolmasının sebeb olduğu olağanüstü bir gerilim hâlidir.

> Hakk'ın Rahmân ismine nisbet ettiği "***nefes***" ile Rubûbiyyet'i yönünden ilk olarak nefes vererek (***tenfîs*** ederek) yarattığı şey hakîkatı cihetiyle Rubûbiyyet'in ve bütün İlâhî İsimler'in taleb ettiği ***âlem***'i îcad etmek sûretiyle boşaltmış olduğu nefestir[305].

Rahmet, yukarıda da görmüş olduğumuz gibi, varlık bahşetmek anlamındadır. Böylece, Rahmân'ın "nefesinin boşalması" Varlık zuhûru için ya da âlemdeki eşyânın vücûda getirilmesi için sembolik bir ifâde olmaktadır. İbn Arabî'nin dünyâ görüşüne has tasvîrlerin çerçevesi içinde bu olay İlâhî İsimler'in gerçek varlık alemine fışkırılması olarak da tasvîr edilebilir. Bu tasvîrler manzûmesi içinde İlâhî İsimler Hakk'ın içinde aslen yoğun bir basınç hâlinde bulunmaktadırlar. Ve dahilî basıncın en son sınırında İsimler Hakk'ın sînesinden "fışkırmaktadırlar". İbn Arabî bu canlı misâl aracılığıyla İlâhî İsimler'in bu âlemin sûretleri olarak kuvveden fiile çıkmalarının ontolojik sürecini tasvîr etmektedir. Bu, İbn Arabî'nin felsefî şeması içinde, âlemin "zâhiren var olan eşyânın tümü" olarak doğuş sürecidir. Bu süreç daha kolay anlaşılır terimler cinsinden Bâlî efendi tarafından şu şekilde açıklanmaktadır[306]:

> İlâhî İsimler dış âlemdeki varlıklarından önce Hakk'ın Zât'ında gizli olarak var idiler ve hepsi de dış âlemde varlık kazanmak üzere bir çıkış yolu aramaktaydılar. Bu hâl nefesini içinde tutan bir kimsenin hâliyle mukayese edilebilir. İçeride tutulan nefes dışarı doğru bir çıkış yolu arar ve bu da, bir kimsede, had derecede bir basıncın hâsıl ettiği zahmetli bir his uyandırır. Bu basınç bu kimsenin ancak nefesini dışarıya boşalttığı zaman biter... Tıpkı içinde hapsettiği nefesi dışarı boşaltmadığı zaman insânın bunun basıncıyla ızdırab çekmesi gibi, Hakk da eğer İlâhî İsimler'in talebine uygun olarak âleme varlık bahşetmeseydi aynı basıncın sıkıntısını hissedecekti.

Buna ek olarak Bâlî Efendi dikkati, İlâhî "teneffüs" olayının Allāh'ın âleme hitâben "Ol!" (*arapça*: ***Kün***!) yaratıcı emrini vermesine benzediğine çekmektedir. "Allāh teneffüs etti" demek "Allāh, Bâtın'ında bulunanı ***Ol!*** Kelimesi aracılığıyla zâhir kıldı. Böylece, O'nun kendisi de kendi Bâtın'ında iken bu sefer artık Zâhir olarak var olmağa başlar" demektir.

Bu münâsebetle gözlenip tesbit edilmesi gereken husus, İbn Arabî'nin dünyâ görüşünde Rahmet'in bu teneffüsünün geçmişte ve bir kereye mahsus olarak vuku bulmuş olan bir şey olmadığıdır. Aksine, "basınç altındaki teneffüs" yâni Hakk'da gizli olan İlâhî İsimler'in kendilerine has basınçdan dolayı zuhûra doğru fışkırması süreci hiç kesintisiz ve sürekli olarak vuku bulmaktadır. Ve bu "gerçekler" âlemini de hâlen ayakta tutan işte bu sürekli süreçtir. Aristo'ya has terminoloji çerçevesi içinde ifâde edilecek olursa, eşyâ hiç durmadan bilkuvve mevcûd olma hâlinden bilfiil mevcûd olma hâline dönüşüp durmaktadır. Bu ise Hakk'ın Varlığı'nın mahlûkların Varlığı'na dönüştüğü sâbit ve ebedî evrensel bir kabarıp-taşma sürecidir. Böylece gerçek ve mutlak olan Varlık (*Vücûd, yâni* ***Vücûd-ı Hakîkî***) kendi kendini durdurak tanımaksızın izafî Varlığa (***Vücûd-ı İzâfî***'*ye*) dönüştürmektedir. İbn Arabî'nin bazan ***feyz*** (*taşma*) diye isimlendirdiği bu ontolojik dönüşüm, onun görüşüne göre, Hakk'ın haiz olduğu yaratma potansiyelinin iç basıncının sebeb olduğu doğal ve zorunlu bir harekettir. Eğer bu sâbit dönüşüm yâni "teneffüs" olmasaydı, Varlık da kendi içinde en son sınıra kadar basınç altında kalmış olacak ve Hakk'ın Zât'ının durumu da tıpkı biz nefesimizi içimize hapsettiğimiz zaman tahammül edilmez bir sıkıntı duymamız hâline benzeyecekti.

---

[305] Fusûs, s. 133/112/184/**III**-4 ve 5.
[306] Fusûs, s. 133.

"Rahmân'ın Nefesi" olayı bundan önceki sayfalarda İlâhî İsimler yönünden yorumlandı. Kezâ bunu Rubûbiyyet açısından idrâk etmek de mümkündür. Daha önce de görmüş olduğumuz gibi ***Rab***, ***Hakk***'ın İlâhî İsimler düzeyindeki özel ve belirli sûretidir. Hakk mutlak olarak Hakk oluşunda tümüyle bağımsızdır; hiçbir şeye ihtiyâcı yoktur, kendinin dışında hiçbir şey aramaz. Ama Rabb olarak Hak, Rubûbiyyet'inin maksadına muhtaçtır; ***merbûb*** yoksa ***Rabb*** da zâhir olamaz.

Ama zâten ***merbûb,*** var olan âlemden başka bir şey değildir. Buna binâen Rabb âlemdeki eşyâya vücûd bahşetmelidir. Aynı şey, dinî bir tarzda, Rabb olarak Hakk'ın aslında kullarına şefkat etmekte olduğu şeklinde de ifâde edilebilir.

> Biribirlerine karşıt görünen[307] farklı bağıntılarla tafsil edildiği Varlık düzeyinde Allāh, bir Kudsî Hadîs'de, kendisini "kullarına şefkat eden" olarak tasvîr etmektedir.
>
> (*Allāh'ın*) "Rahmân'ın nefesi" aracılığıyla Zât'ından dışarı ilk üfürdüğü şey Rubûbiyet'tir. Bunu hemen âlemin vücûd kazanması izledi, çünkü âlem Rubûbiyyet'in ve onunla de bütün (*diğer*) İlâhî İsimler'in gerektirdiği idi. Bu görüş açısından Rahmet'in her şeyi kapladığı âşikârdır[308].

Buna göre "Rahmân'ın nefesi" Vücûd'un ilkesi ya da maddî şeylerin âlemi ile mânevî varlıkların âlemine uzayan Vücûd'un temeli olmaktadır. Bu ontolojik kābiliyeti açısından "Rahmân'ın nefesi"ne İbn Arabî ***Tabîat*** gözüyle bakmaktadır.

Bu görüş açısından bakılacak olursa "nefes" ister maddî isterse mânevî olsun içinde Vücûd'un bütün sûretlerinin tecellî ettiği (*Aristo anlamındakı İlk Madde =* ***Heyûlâ*** *olarak*) bir cevherdir. Bu anlamda ***Tabîat*** kendisinde tecellî eden her sûrete zorunlu olarak takaddüm etmektedir (*ondan önce gelmektedir*).

> Nitekim evrensel Tabîat (***Tabîat-ı Küllî***) kendisinden itibâren belirli sûretler ile tecellî eden şeylerden önce gelmektedir. Hâlbuki Tabîat-ı Küllî, gerçekten de, Rahmân'ın nefesidir   Âlemin, en yücesinden en alt kademesine kadar, bütün sûretleri bu ilâhî nefesin özellikle fiziksel cisimler Âleminin ilk maddesinin (***Cevher-i Heyûlânî****'sinin*) içine yayılması dolayısıyla zâhir olurlar. Fakat onun nûrânî ruhlara ve a'raza yayılmasına gelince bu başka bir yayılmadır[309].

Bu pasaja göre Rahmân'ın nefesi, adına ***Heyûlâ*** denilen ve fiziksel sûretleri kabûl eden mahal olan İlk Madde'ye yayılmakta ve maddî âlemdeki cisimlere varlık vermektedir. Aynı zamanda bu "nefes" nûrânî ruhlara, yâni maddî olmayan şeylere de varlık vererek rûhânî cevherlere de yayılmaktadır. Bu, kezâ a'razın içine de yayılmakta ve bunların sıfatlar olarak var olmalarına sebeb olmaktadır.

Hakk'ın Rahmân'ın nefesi olarak varlık bahşetmesi, İbn Arabî için, akla rastgele gelmiş olan bir mücerret mecâz değildir. Bu, ***temelde zorunlu*** olan bir macâzdır. İbn Arabî'nin görüşüne göre, (*söz konusu olan*) ontolojik olay fizyolojik teneffüs olayı ile, her bakımdan, çakışmaktadır. Buna dayalı olarak da insânın nefes alıp vermesi ile ilgili bütün temel nitelikler,

[307] Daha önce de görmüş olduğumuz gibi, İlâhî İsimler Hakk'ın âlemdeki eşyâ ile olan ilişkileridir. Ve meselâ "Zâhir"/Bâtın", "Evvel"/"Âhir" gibi isim çiftleriyle uyumlu olarak zıtlıklar Hakk'da bu düzeyde ortaya çıkar.

[308] Fusûs, s. 144/119/184/**III**-4 ve 5.

[309] Fusûs, s. 273/219/455/**IV**-354.

benzetim yoluyla, Allāh'ın "nefesi"ne de uygulanabilmektedir. Bu hususu İbn Arabî'nin kendi tasvîri aracılığıyla aşağıda açıklamaktayız[310]:

> Hakk kendisini "Rahmânî nefes" ile vasfetti (*nitelendirdi*). Hâlbuki her mevsûf (*nitelenen*) için bir sıfat gerekir ki (*bu mevsûf*) bu sıfatın icabı olan şeylerin tümünde ona tâbî olsun. Ve sen muhakkak nefesin teneffüs eden kimsede neyi gerektirdiğini bilirsin[311]. İşte bunun içindir ki İlâhî Nefes âlemin sûretlerine nisbetle tıpkı bir Cevher-i Heyûlânî gibidir. Ve (*bu kābiliyeti açısından da*) O, ancak, Tabîat'ın "ayn"ıdır.

Bu sebebten ötürü dört unsur (***anâsır-ı erbaa***) da, yüce rûhânî varlıklar da, yedi göğün ervâhı (*ruhları*) da hepsi Tabîat'ın "sûret"lerinden ibârettir[312].

> Buna göre unsurlar Tabîat'ın sûretlerinden bir sûrettir. Unsurların daha üstünde bulunan şeyler de ve bu unsurlardan doğmuş olanlar da kezâ Tabîat'ın sûretlerindendir. Unsurların üstünde bulunan şeyler ise yüce ruhlardır. Göklerin ruhları ile a'yân-ı sâbiteleri unsûrîdir (*yâni unsurlar âlemine mensûbtur*). Çünkü onlar unsurların (*aslı mesâbesindeki ince buhar*[313] *gibi bir şey olan*) ***duhan***'ındandırlar.
>
> Ve her bir gökten ve meleklerden hâsıl olan şeyler de unsûrîdir. (*Göklerin*) üstünde bulunanlar ise Tabîat âlemine ait mahlûklardır. İşte bunun içindir ki Allāh onları yâni ***Mele-i A'lâ*** denilen bu yüce ruhları biribirlerine hasım olmakla nitelendirdi. Zîrâ Tabîat (*mâhiyeti gereği*) kendiliğinden karşılıklı kutuplara ayrılma eğilimindedir. (*Aslında Hakk'ın âleme bağlılığını gösteren*) nisbetlerden ibâret olan İlâhî İsimler arasındaki bu karşılıklı kutuplara ayrılmanın tek sebebi Rahmânî Nefes'dir. Sen bu hükmün dışında olan Zât'ı görmez misin ki O, kendi hakkında, "Âlemlerden ganîdir" (*âlemlere ihtiyacı yoktur*) buyurmuştur[314]. İşte bunun içindir ki âlem kendini îcad eden Yaratıcı'nın sûreti üzere meydana çıktı. Hâlbuki âlem İlâhî Nefes'den[315] başka bir şey değildir.
>
> Buna göre İlâhî Nefes'e ârif olmayı dileyen kimse âlemi bilmelidir[316]. Çünkü nefsini bilen kimse orada zâhir olan Rabb'ini de bilir. Bu demektir ki İlâhî İsimler'in sonuçlarının zâhir olmaması dolayısıyla hâsıl olan basıncı, Allāh'ın İlâhî İsimler'den boşaltmasıyla bu âlem Rahmânî Nefes'de zuhûra gelmiş olmaktadır. Böyle olunca da onu[317] kendi nefesinde îcad etmekle kendi nefesine (*rahmet ve*) ihsânda bulunmuş oldu. Şu hâlde Rahmânî Nefes'in ilk âsârı gene Allāh'da belirdi. Ondan sonra da İlâhî Emir son varlığa varıncaya kadar (*tedrîcen ve söz konusu iç basınçdan kurtulacak şekilde* ***tenfîs-i gumâm*** *ile yâni sıkıntıları her seferinde*) nefes vererek boşaltma yoluyla nâzil oldu.

İbn Arabî bu pasajı kısa bir şiirle bitirmektedir. Bunun ilk mısraı: "Nefesin aynında olan her şey gece karanlığının sonundaki aydınlık gibidir" şeklindedir. Bu durumda bütün âlem karanlığa bürünmüş vaziyettedir. Fakat bu karanlık geceyarısı karanlığı değildir, çünkü artık herhangi bir anda sökmesi beklenmekte olan şafağın ışığı bilkuvve mevcûd bulunmaktadır.

---

310 Fusûs, s. 182/143-144/244/**III**-.
311 İnsân teneffüs ettiği içindir ki onun nefesinin lisanla ilgili sûretler olan sesleri ve kelimeleri kabûl etmek yeteneği vardır. (Kāşânî, s. 182).
312 Fusûs, s. 182-183/144/244/**III**-167 ve 168.
313 Buhar (***duhân***) bütün maddî sûretler içinde en az maddî olanı ve en incesidir.
314 Zât'ın âlemin görünüşü ile bizâtihî hiçbir ilişkisi yoktur. Eğer âlem Zât'ın faaliyetinin doğrudan doğruya bir sonucu olsaydı o zaman içinde hiçbir kutuplaşma olmazdı.
315 Âlemin bu tarzda zuhûru, zorunlu olarak, Yaratıcı'sı olan "Rahmânî Nefes"in tabîatını da yansıtır. İlâhî İsimler'deki kutuplaşmadan ötürü "Rahmânî Nefes" de kutuplaşmayı zorunlu kıldığı için âlem de kutuplara bölünmüştür.
316 Fusûs, s. 185/145/248/**III**-177.
317 Yâni İlâhî İsimler'inin sûretlerinden oluşan âlemi.

Bu mısraı yorumlarken Prof. Afîfî şöyle yazmaktadır[318]: Nefes, içinde bütün varlıkların sûretlerinin tecellî ettiği maddî cevherin (***Cevher-i Heyûlânî****'nin*) sembolüdür. Bunun içi katkısız karanlıktır; yâni kesinlikle bilinemez. Ama tecellî açısından bakılacak olursa, karanlığın ortasında âlemin bütün sûretleri belli belirsiz gözlenebilmektedir. ***Rahmet***, hiç kuşkusuz, İbn Arabî'nin düşünce yapısını belirgin bir biçimde karakterize eden anahtar-kavramlardan birisidir. Rahmet'e çok yakın ama ondan belki biraz daha önemsiz başka bir anahtar-kavram ise ***Muhabbet*** kavramıdır. Başka bir görüş açısından ***İlâhî Muhabbet*** de, eninde sonunda, Rahmet'in aynısıdır. Teoloji açısından bu, Allāh'ın âlemi yaratmasındaki temel sâikdir; İbn Arabî'nin ontolojisine has terimlerle de Hakk'ın kendini izhâr etmesindeki itici kuvvettir. Bu bölümü kapatmadan önce bu kavramı tahlîl edecek ve bunun İbn Arabî'nin felsefî sisteminde işgāl ettiği yeri tartışacağız.

Muhabbet kavramının İbn Arabî'nin düşüncesinde niçin böyle bir önemli rol oynadığının özel bir sebebi vardır. Bunun önemi, İbn Arabî'nin felsefesinin temeli ve özü sayılabilecek olan, şu Kudsî Hadîs'den ileri gelmektedir: "Ben bir gizli hazine idim. Bilinmeyi istedim (***ahbabtu*** = *sevdim*). Mahlûkatı yaratıp kendimi onlara bildirdim. Onlar da beni bildiler".

Bu Kudsî Hadîs'in de açık bir şekilde bize bildirmekte olduğu gibi Sevgi (***hubb***), Hakk'ı âlemin yaratılmasına tahrik etmiş ilkedir. Bu anlamda da bu "yaratılışın sırrı" (***Sırr-ı Halk***) ya da "yaratılışın sebebi"dir (***İllet-i Halk****'dir*). Eğer bu düşünceyi İbn Arabî'nin daha karakteristik sözleriyle ifâde edersek, Muhabbet, Hakk'ın "Dipsiz Karanlık = Amâ" hâlinden çıkarak kendisini bütün varlıkların sûretlerinde izhâr etmeğe başlamasının sebebidir.

Daha genel bir ifâdeyle, İbn Arabî için "Muhabbet" her ***hareket***"in ilkesidir. Âlemde vuku bulan (*meselâ bir kimsenin bir şey yapması, v.s. gibi*) bütün hareketlerin hepsi "Muhabbet"in itici kuvvetinin eseridir. Bizde ve civarımızda vuku bulan olayları açıklarken dikkatimiz "Muhabbet"den başka sebeblere[319] yönelmek eğilimindedir. Biz yaptığımız bir işin sebebinin genellikle (*meselâ korku, öfke, sevinç, v.b. gibi*) bir şey olduğunu söyleriz. Böyle yaparken de gerçek sebebi, yâni bütün sebeblerin temel sebebini gözardı etmiş oluruz. Ama âriflerin gözünde, bütün Varlık düzeylerinde, harekete dayanan bütün olayların sebebi "Muhabbet"dir. Eğer muhabbetin faaliyeti olmasaydı her şey ebedî ***sükûn*** yâni hareketsizlik hâlinde olacaktı. Hareketsizlik hâli (***sükûn***) ise, var olmama (***adem***) hâlidir[320].

Bu görüş açısından, âlemin adem hâlinden varlık hâline geçişi büyük ölçekli bir ontolojik harekettir ve bu hareket de İlâhî Muhabbet aracılığıyla kurulmuş bulunmaktadır. İbn Arabî bu kavramı şu şekilde ifâde etmektedir:

> Asıl olan hareket, âlemin içinde (*sükûnette*) bulunduğu yoklukdan (*adem'den*) varlığa doğru hareketidir. Bunun içindir ki İlâhî Emr'in sükûndan hareket olduğu söylenir. Böyle olunca, âlemin varlığına sebeb olan hareket de bir muhabbet hareketidir. Resulûllāh, muhakkak ki, "Ben bilinmeyen bir hazîne idim. Bundan dolayı bilinmeğe muhabbet ettim" Kudsî Hadîsi ile buna dikkati çekmiştir. Şu hâlde eğer bu muhabbet olmasaydı âlem de zuhûr etmezdi. Böyle olunca, âlemin yoklukdan varlığa doğru hareketi de yaratıcının muhabbetinin ona doğru hareketi olur...

318 Fusûs Şerhi, s.197-198.
319 Yâni "yakın sebebler" (***esbâb-ı karîbet***).
320 Fusûs, s. 255-256/203/411/**IV**-164.

Zîrâ âlem de kendi nefsini varlık yönünden müşâhede etmeyi sever. Dolayısıyla ne yönden bakılırsa bakılsın, sâbit olan yoklukdan varlığa hareketi hem Hakk tarafından hem de kendi tarafından bir muhabbet hareketi oldu[321].

Bütün bunlar da Hakk'ın Muhabbet'inin O'nun hem İlm'inde ve hem de Vücûd'unda "***kâmil***" olmasından ötürüdür. Eğer Hakk zâtî mutlaklığında izole edilmiş olarak kalmış olsaydı, ne İlm'i ve ne de Vücûd'u kemâle erişebilirdi. İbn Arabî bu münâsebetle şunları söylemektedir[322]:

Kemâl kendi zâtında muhabbet edilen bir şeydir. Allāh'ın kendi Zât'ı hakkındaki ilmi ise O'nun âlemlerden ganî olması hasebiyle yalnız kendisine mahsûstur (*yâni* ***kadîm***'dir). Ancak âlemin a'yânından (*olan varlıklardan*) itibâren oluşan ***hâdis***[323] (*sonradan oluşmuş, ezelî olmayan*) bir ilimle ilim mertebesinin kemâle ermesi kaldı. Kemâlin sûreti de, âlemin varlıkları vücûd bulduğu zaman, hem kadîm ve hem de hâdis ilim ile gerçekleşmiş oldu. Bu bakımdan ilim mertebesi de iki yönden kemâle erer. Vücûdun kemâli de buna benzemektedir. Zîrâ vücûdun dahi bir bölümü ezelîdir, diğer bir bölümü ise ezelî değildir ki ona da hâdis denir. Ezelî olan, kendi nefsiyle var olan Hakk'ın vücûdudur. Ezelî olmayan (*hâdis olan*) ise âlemin sûretleriyle sâbit olan Hakk'ın vücûdudur ki buna ***hudûs*** (*sonradan olma*) denir. Çünkü âlemin bir bölümü diğerine böyle zuhûr eder. Böyle olunca âlemin sûretleri de Hakk'ın kendi nefsine zâhir olur. Varlık da kemâle işte böyle erer.

Böylece İbn Arabî Muhabbet kavramı ile Rahmânî Nefes kavramını biribirlerine bağladığı bir sonuca varmaktadır[324]:

Demek ki âlemin hareketi de kemâle yönelik bir muhabbettir. Bu gerçeği iyi anla!

Sen görmüyor musun ki Allāh, âlem diye isimlendirilen şeyin ayn'ında âsârı (*eserleri*) daha zuhûr etmemiş olan mahlûkatı, İlâhî nefesiyle İlâhî İsimlerden nasıl da meydana getirdi? Bu nefes dolayısıyla ***rahat***'a ermek O'na sevdirildi. Hâlbuki O bu rahata en yücelerdeki ve en alçaklardaki sûrî varlıklar(*a sûret vermek*) sebebiyle erdi. Buradan, hareketin muhabbetten doğduğu da sâbit oldu. Buna göre âlemde muhabbete nisbeti olmayan hiçbir hareket yoktur.

* * *

[321] Fusûs, s. 256/203/411/**IV**-164.
[322] Fusûs, s. 256/204/412/**IV**-165.
[323] İbn Arabî Allāh'da kadîm ilmin yanısıra hâdis ilmin de bulunduğunu teslim etmekte ve, böylece, kelâmcıların çoğuna zıt bir görüş sergilemektedir.
[324] N. Gencosman, s. 412-413/A.A. Konuk, **IV**-165 ilâ 169.

X . BÖLÜM

TÜM ÂLEMİ İSTİLÂ EDEN İLÂHÎ HAYAT

Bir önceki bölümde İlâhî Rahmet'in bütün ontolojik düzeylerdeki bütün varlıkları kaplayıp istilâ ettiğini gördük. Bunun, ***Hakk'ın Vücûdu***'nun kendilerine "mevcûd" diye tasvîr edilmek hakkı verilmiş olan bütün varlıkları istilâ ettiği olgusunun, ve ***Hakk'ın Sûreti***'nin de bütün Varlık âlemi boyunca göründüğü olgusunun bir başka biçimde ifâdesi demek olduğunu da biliyoruz. Bu genel şekliyle, bu tez IV. Bölüm'de ***teşbîh*** anahtar-kelimesiyle tartışılmış olanla aynıdır.

Bu özel kapsamdaki tartışmanın başlangıç noktası olarak göz önüne alacağımız anahtar-kelime ise kabaca "seyrek", "ince" ve "zarif" anlamlarına sâhip olan ***lâtîf*** kelimesidir. ***Lâtîf***'in karşıtı ise ***kesîf***'dir. Bu kelime ise eşyânın "yoğun", "kalın" ve "kaba" olması vasıflarına yâni yoğun bir maddîyatla nitelik kazanmış olan eşyâya delâlet eder. Bunun semantik karşıtı olarak ***lâtîf***, maddî yanları olağanüstü seyrelmiş olmak hasebiyle diğer eşyânın içine nüfûz edebilen ve onlarla serbestçe karışabilen eşyânın bu niteliğine işâret eder. ***Lâtîf*** kelimesinin İlâhî İsimler'den biri olması olgusunun İbn Arabî için olağanüstü önemli bir anlamı vardır.

Bu anlamda ***Lâtîf*** ismi Hakk'ı, tıpkı renklerin cevherleri kaplaması gibi, bütün Varlık âlemine nüfûz ve istilâ eden rûhânî ve göze görünmeyen bir ***Cevher*** olarak temsil etmektedir. Sonsuz değişken olan bu Cevher her şeyi istilâ etmekte ve onların zâtını teşkil etmektedir. Bütün ferdî şeyler kendilerine has isimleriyle anılırlar ve bu sebepden ötürü de biribirlerinden "farklı" bir şeymiş gibi tefrik edilirler ama bu farklar sâdece ve sâdece ârızîdirler. Bütün âleme sirâyet ederek istilâ eden o görünmeyen Cevher açısından bakıldığında her şey, sonunda, bir ve aynı şeyden başka bir şey değildir. Bu konuda İbn Arabî'nin meseleyi kendine has bir tarzda açıklamakta olduğu şu ifâdelerine kulak verelim[325]:

> (*Allāh kendi hakkında*): "Muhakkak ki Allāh Lâtîf'dir" (XXXI/16) demektedir. Buna göre O'nun, ***şu*** ya da ***bu*** şekilde isimlendirilmiş, şu ya da bu şekilde tahdit edilmiş olan bir şeyde o şeyin "***ayn***"ı oluşu muhakkak ki O'nun ***letâfet***inden ve ***lûtf***undandır. O her şeyde öylesine hâzır ve nâzırdır ki her sefer O'na, ancak o şeyin olağan anlamı ve özel ismi aracılığıyla delâlet edilir. Buna göre biz olağan olarak "Bu göktür", "Bu yerdir", "Bu kayadır", "Bu ağaçtır", "Bu hayvandır", "Bu melektir", "Bu rızıktır", "Bu yemektir" deriz. Hâlbuki her şeyden ve her şeyde kendini izhâr eden tek bir "Ayn"dır.
>
> Nitekim Eş'arî'ler de âlemin tümünün, tek olan temel Cevheri dolayısıyla, farksız olduğunu söylemektedirler. Şu hâlde bu, bizim ***Tek Ayn*** (*ayn-ı vâhide*) dediğimiz şeyin aynısıdır. Sonra Eş'arî'ler âlemin a'râzla farklı eşyâya dönüşmüş olduğunu beyân ederler ki bu da bizim (*söz konusu Cevher'in kendisini farklılaştırarak*) "eşyânın sûret ve bağıntılarla çoğalarak biribirinden ayrıldığı" şeklindeki tezimizin aynıdır. Buna göre de sûretinden, a'râzından ya da mizâcından (*doğal yeteneğinden*) ötürü: "***Bu, şu*** değildir" denilmektedir, ama diğer taraftan cevherleri yönünden ***bu*** tıpkı ***şu***'nun aynısıdır. Artık sen hangisini beğenirsen onu söyle. Bunun içindir ki her sûretin (*ya da a'râzın*) ve her mizâcın tanımında cevher bizzat göz önünde tutulmalıdır.

---

[325] Fusûs, s. 239/188-189/371-372/**IV**-79 ve 80.

> Bununla beraber, bizim tezimizle Eş'arî'lerinki arasında temelden bir fark bulunmaktadır; çünkü biz: "Muhakkak ki Cevher Hakk'dan gayrı değildir" deriz; (*ama Eş'arî*) kelâmcılar(ı): Cevher diye isimlendirilen şeyin, her ne kadar Hakk ise de o Cevher keşif ve tecellî ehlinin andıkları Hakk'ın aynı değildir" derler. İşte bu da Hakk'ın ***Lâtîf*** olmasının hikmetidir (*derin anlamıdır*).

Bu pasajda İbn Arabî'nin kendi tezi ile Eş'arî ontolojisi arasında belirli bir dereceye kadar özdeşlik olduğunu teslim etmesi dikkate şâyândır. Eş'arî Ekolü kelâmcıları âlemin tek bir Cevher'den ibâret olduğunu ve ferdî eşyâ arasındaki farkların ise ârızî niteliklerden doğduğu görüşündedirler. Bunula beraber, İbn Arabî bu iki ekol arasında temelde bir fark bulunduğuna dikkati çekmeyi unutmamaktadır. Kāşânî: "Eş'arî'ler, her ne kadar âlemin bütün sûretlerinde zâhir olan Cevher'in tekliğini ilân etmekte iseler de bunun yanında bir düaliteyi de, yâni âlemi kaplayıp istilâ eden Cevher'in Hakk'dan farklı olduğunu da, beyân etmektedirler" demektedir[326].

Şimdi, Kur'ân Allāh'ın ***Lâtîf*** olduğunu beyân ettikten hemen sonra "Allāh ***Habîr***'dir" yâni her şeyden haberi, bilgisi vardır demektedir. İbn Arabî için bunun da çok özel bir anlamı vardır. Eğer ***Lâtîf***, Hakk'ın âlemdeki mevcûd zâhirî eşyâ ile olan ilişkisine yollama yapıyorsa ***Habîr*** de O'nun ***bâtın*** ile yâni bilinç sâhibi varlıklarla olan ilişkisine delâlet etmektedir. Yâni başka bir deyimle, Hakk yalnızca âlemde zâhirde mevcûd olan bütün eşyâya nüfûz etmemekte, ayrıca bilinç sâhibi bütün varlıkların da bâtınını istilâ etmekte ve böylece bilincin faaliyetinin de temelini oluşturmaktadır.

Hakk ***Alîm***'dir (*her şeyi bilir*) ve İlmi de ezelî ve ebedîdır. Buna binâen istisnâsız her şey Hakk'a ezeldenberi mâlûmdur. Fakat bu ezelî bilgi türüne ek olarak Hakk bilinç sâhibi her bir varlığı da nüfûz edip kapladığından, eşyâyı bu varlıklara mahsus bilgi ve tanıma uzuvları aracılığıyla da bilir ve tanır. Eğer konuya karşıdan yâni beşerî yönden bakacak olursak, beşerin gördüğünü ya da işittiğini sandığı her şeyin gerçekte onun bâtınında mukîm olan Hakk'ın onun duyu organları aracılığıyla görüp işittiği şeyler olduğunu anlarız.

Bu son türden bilgiye İbn Arabî, mutlak bilgi'nin (***ilm-i mutlak***'ın) karşıtı olarak, ***ilm-i zevkî*** ya da ***ilm ani-l ihtibâr*** (*yâni haberden elde edilen bilgi*) demektedir. İbn Arabî'ye göre: "And olsun ki, içinizden cihâd edenleri ve sabredenleri bilip tanıyalım diye sizi hep deneriz" (XLVII/31) meâlindeki Kur'ân âyeti özellikle bu türden, zevkî bir bilgiye delâlet etmektedir. Aksi hâlde Allāh için "bilip tanıyalım diye" demesinin bir anlamı olmazdı zîrâ Allāh mutlak İlm'iyle her şeyi başlangıçtanberi zâten bilmektedir. Bu âyet ise anlamlıdır çünkü burada beyân olunan "zevkî" Bilgi ile ilgilidir.

Âşikâr olarak zamana bağlı (*hâdis*) bir olgu "zevkî" Bilgi'nin belirgin niteliği şudur ki elde edilmesi için zorunlu olarak bir bilgi edinme organını gerektirir. Bununla beraber, Allāh'ın organı, uzvu olmadığından bilgi edinmesi ancak ferdî varlıkları organları aracılığıyla olur. Zâten ***letâfet*** ilkesinden bildiğimiz gibi zâhiren ***beşer*** organları olarak görünen şeyler aslında, Hakk'ın bizzat büründüğü çeşitli kevnî sûretlerden başka bir şey değildir.

> Lokman daha sonra Hakk'ı ***Habîr*** sıfatıyla nitelendirdi; yâni O'nu haberden elde edilen bilgi dolayısıyla âlim bildi. Bu tür İlim ise "And olsun ki, içinizden cihâd edenleri ve sabredenleri bilip tanıyalım diye sizi hep deneriz" (XLVII/31) meâlindeki âyette bildirdiği ilimdir. Bu da zevkî bir bilgidir. Böylece Allāh her şeyin gerçeğini (*ezelden*) bilme-

[326] Kāşânî, Fusûs Şerhi, s. 239.

sine rağmen kendi nefsini (*mutlak olmayan bir biçimde*) bir bilgiden faydalanıyormuş gibi gösterdi... Böylece Hakk Teâlâ zevkî ilim ile mutlak ilim arasında bir fark bulunduğunu beyân etmiş oldu.

> Buna göre zevkî ilim, bilgi edinme melekelerine bağlıdır. Allāh gerçekten de kendi nefsinden haber verirken kendisinin, işin doğrusu, kulunun bilgi edinme melekelerinin "***ayn***"ı olduğunu beyân etti. Bir kudsî hadîsde: "Ben kulumun sem'i (*yâni işitme melekesi*) olurum" buyurmaktadır. Hâlbuki bu ***sem'i*** kulun melekelerinden bir melekedir. "Onun ***basarı*** olurum" sözündeki ***basar*** da kulun melekelerindendir. "Onun dili olurum" sözündeki ***dil*** ise kulun a'zâlarından bir uzuvdur. "Onun eli, ayağı olurum" sözlerinde de el ve ayak gene kulun a'zâlarından birer uzuvdur. Böyle olunca Allāh târifinde yalnızca kulunun melekelerinden söz etmedi, uzun uzadıya a'zâlarını da zikretti. Hâlbuki kul bütün bu melekeler ve a'zâlardan başka bir şey değildir. Buna göre kulun müsemmâsının "***ayn***"ı (*bu kudsî hadîse göre*) Hakk'dır. Ama kulun "***ayn***"ı efendi değildir. Çünkü nisbetler kendi zâtlarıyla biribirlerinden farkedeler. Hâlbuki bu nisbetler kendisine isnad edilen Hakk ise, farkedilmez. Çünkü varlık âleminde bütün nisbetlerde O'nun "***ayn***"ının gayrısı yoktur. Böyle olunca O bütün nisbetlere, bütün izâfetlere ve bütün sıfatlara sâhip olan ***Tek Ayn***'dır[327].

Hakk, bu anlamda, her şeye nüfûz ederek istilâ etmiştir. Hakk, her bir şeyin gerektirdiği gerçeğe (*yâni kendisinin ezelde sâhip olduğu istîdâda)* uygun olarak âlemdeki bütün varlıklardadır. Eğer Hakk'ın Sûret'inin eşyâya bu nüfûzu olmamış olsaydı âlem de vücûd bulmazdı[328]. Zîrâ Kāşânî'nin dediği gibi[329]: "Mümkînâtın kökü ademdir. Ve varlık da Allāh'ın Sûret'idir. Buna göre eğer Allāh, varlık sıfatıyla varlık olan Kendi Sûret'inde zâhir olmamış olsaydı, bütün âlem de saf ademde kalırdı".

Ontolojik mümkînat hâlinde iken, adem hâlini terk edip de varlık hâline geçebilmeleri için, bütün varlıkların Vücûd'un kendilerine nüfûz edip istilâ etmesine mutlak olarak ihtiyaçları vardır. Bu durum İbn Arabî tarafından, özel bir somut şeyin herhangi bir sıfatının ya da niteliğinin ***bilfiil*** ancak bir Tümel'in ferdîleşmesi yoluyla mevcûd olabileceği düşüncesine benzer şekilde mütâlâa edilmektedir[330]. İbn Arabî'yi tam bir eflâtuncu gibi kabûl etmek mümkün olmasa da, arızî olarak, onun düşünce biçiminde olaylara eflâtuncu bir gözle bakmak husûsunda âşikâr bir eğilim bulunmaktadır. Üzerinde durmakta olduğumuz konu da onun düşünce tarzının bu safhasını ortaya koyan bir örnektir. Kāşânî'nin şu mütâlâası bu noktayı açıklamaktadır[331]:

> (*İbn Arabî*) âlemin varlığının Allāh'ın Sûret'ine aslî olarak bağımlı oluşunu ferdî özelliklerin bizâtihî "hayat" ve bizâtihî "ilim" gibi tümel gerçeklere bağımlı oluşu ile mukayese etmektedir.
>
> Meselâ, Zeyd gibi özel bir şahıstaki "bilgi"nin varlığı ***kendiliğinden*** tümel "bilgi"ye bağlıdır. Eğer tümel "bilgi" olmamış olsaydı âlemde ***âlim*** de bulunmaz, ve "âlim olma" niteliği de hiç kimseye izâfe edilemezdi. Tümüyle benzer bir şekilde, belirli her ferdî mevcûd Hakk'ın Varlığına (*Vücûd'una*) bağlıdır zîrâ Varlık Hakk'ın "Vechi" ya da Sûre-

---

[327] Fusûs, s. 239.
[328] Fusûs, s. 240/189/
[329] Kāşânî, Fusûs erhi, s. 24.
[330] "Eğer bu anlaşılabilir tümel gerçekler (yâni Eflâtun'un İdea'larına tekābül eden bu ***hakaik-i mâkule-i külliye***) olmasaydı şu somut ferdî mevcûdlar (***mevcûdat-ı ayniyye***) âleminde hiçbir şey zuhura gelmezdi. (Fusûs, s. 24/55/23/**I**-169).
[331] Kāşânî, Fusûs Şerhi, s.24.

ti'dir. Hakk'ın Varlığı'nın dışında ne bir şey var olabilir ve ne de bir şeye varlık izâfe edilebilir.

Bu görüşe göre bir şeye ancak Hakk'ın Sûret'inin kendisini kaplayıp istilâ etmesi hâlinde ***mevcûd*** denilebilmesi mümkün olduğundan, demek oluyor ki bütün mevcûdların Hakk'a temelden ihtiyacı vardır. Bu ihtiyac her bir mevcûdun derûnunda mukîmdir. Bu, bir şeyin kendi dışındaki bir başka şeye ihtiyac duyduğu olağan hâllerden biri gibi değildir. Bu türden temel bağımlılığı İbn Arabî ***iftikar***[332] (*yâni, kelime anlamıyla: "fakirlik gösterme hâli", "çok büyük bir ihtiyacı olma hâli"*) diye isimlendirmektedir.

Hâlbuki Hakk da, eğer âlem olmaz ise, İlâhi İsimler ve Sıfatlar düzeyinde kuvveden fiile çıkamamaktadır. Bu anlamda Hakk âleme muhtaçtır. Şu hâlde ***iftikar*** karşılıklı bir bağıntıdır; âlemin Hakk'a ***iftikarı*** onun mevcûd olması, Hakk'ın âleme ***iftikari*** ise Hakk'ın tecellîsi yönündedir. Bu husus İbn Arabî tarafından şu şekilde açıklanmaktadır[333]:

> Biz, bizde O'nunla zâhir olan ve bize vermiş olduğu şeyi (*yâni onun yüzünden zuhura gelmiş olduğumuz varlığı*), O'na verdik. Böylece bütün emr (*yâni işler, olaylar, tecellîler*) O'nunla bizim aramızda bölüşülmüş oldu.

İbn Arabî Hakk ile mahlûk âlem arasındaki bu özel bağıntıyı Sehl-i Tusterî'ye atfettiği ***gıdâ*** misâliyle tasvîr etmektedir. Bu hususda Kāşânî şunları söylemektedir[334]:

> Hakk varlık yönünden mahlûkatın gıdâsıdır; çünkü, tıpkı gıdânın insânı mevcûd ve canlı tutması gibi, varlık yönünden mahlûkat da Hakk tarafından mevcûd ve canlı tutulmaktadır.
>
> Hakk da kendi yönünden (*O'na ait İsimlerin, Sıfatların, Özelliklerin ve Bağıntıların Hakk'daki zuhurunu ancak mahlûkatın mümkün kılması hasebiyle*) kevnî âlemin özellikleri ve mahlûkatın sûretleri tarafından gıdâlandırılmaktadır.

Eğer âlem de mahlûkat da olmamış olsaydı İlâhî İsimler ve Sıfatlar zuhur edemiyeceklerdi. Mahlûkat İlâhî İsimlerin ve Sıfatların kemâlini izhâr ettiği içindir ki Hakk'ı, tıpkı O'nun "gıdâsı" imiş gibi, beslemektedir".

> Sen (*seni belirleyen*) ahkâm (*hükümler, işler*) aracılığıyla Hakk'ın gıdâsısın. Ve O da sana (*bahşettiği*) varlık yönünden senin gıdân olur. Bu takdirde sende meydana çıkan şey (*aslında*) Hakk'da zuhur etmiş olur. Buna göre emr (*iş, vâkıa*) Hakk'dan sana ve senden Hakk'dadır; şu farkla ki sana ***mükellef*** denir. Hâlbuki Hakk ancak kendi hâlin ve istîdâdın uyarınca (*âyni a'yân-ı sâbitene uygun olarak*) "Beni mükellef kıl!" dediğin şeyle mükellef kılmıştır. Hakk'a ise (*ism-i mef'ul = edilgen isim olmasından ötürü asla*) mükellef denmez[335].

Varlık mâhiyetiyle Hakk'ın bütün mahlûkatın gıdâsı olduğu tezinin, aslında, sağduyu sâhipleri tarafından dahi idrâk edilmesi oldukça kolaydır; ama bu tezin karşıtı olan tezi, yâni mahlûkatın Hakk'ın gıdâsı olduğu tezini, idrâk etmek o kadar kolay olmamaktadır.

---

[332] Fusûs, s. 24/55/17/**I**-150.
[333] Fusûs, s. 181/143/243-244/**III**-164.
[334] Kāşânî, Fusûs Şerhi, s. 180-181.
[335] Fusûs, s. 76-77 /83/93/**I**-69 ve 70.

Kendilerine rızık verilmiş olanların beslenmesi erzâk ile olur. Ve rızık onu yiyenin vücûduna girince ondan hiçbir şey geriye kalmaksızın bedenine yayılır. Çünkü gıdâ onu yiyenin bedeninin her bir cüz'üne nüfûz etmektedir. Hâlbuki Hakk'ın cüz'ü yoktur. Böyle olunca da İlâhi İsimler aracılığıyla yorumlanan bu ***İlâhî Makāmat***'ın tümüne birden.... tahallül etmek (*yâni, bu kapsamda, nüfuz edip ayrışarak beslemek)* gereklidir. Ve bu en ulu ve en yüksek Zât'ın *(bu kabil bir gıdânın hulûlünden sonra*) bu ***Makāmat*** dolayısıyla zuhur ve tecellîsi de gerekli olmuş olur[336].

Gıdânın gıdâ olarak tesir etmesi, yâni bedenin her bir cüz'üne nüfûz edip de organizma tarafından tümüyle özümlenmeden insânı beslemesi mümkün değildir. Ama Hakk'ın cüz'üleri var mıdır ki? Eğer "cüz'ü" kelimesini maddî bir anlamda idrâk edecek olursak, Hakk'ın cüz'ülerinin olmadığı âşikârdır. Hakk'ın rûhânî cüz'üleri ise O'nun İlâhî İsimleridir. Böyle bir kavram ciddî bir sonuca yol açmaktadır; çünkü Hakk'ın İlâhî İsimler düzeyinde mahlûkat tarafından nüfûz ve istilâ edildiğini ve Hakk'da gizli bulunan bütün mümkînâtın da ancak böyle bir nüfûz ve istilâ sâyesinde somut bir biçimde varlık kazandığını beyân etmektedir.

Böylece ***İlâhî Tecellî***'nin, hiç de, Hakk'ın âlemdeki her şeye nüfûz ve istilâ ederek kendini bu âlemin sûretlerinde izhâr etmesi gibi tek taraflı bir olay olmadığını görmekteyiz. Tecellî, aynı zamanda, âlemdeki şeylerin Hakk'ı istilâlarıdır da. Bununla beraber âlemdeki eşyâyı, mâhiyet i'tibâriyle, Hakk'a nüfûz ve istilâ eden ve O'nun tarafından özümlenen cevherler olarak düşünmemizin bile saçma olması hasebiyle bu sürecin öte yanı için de, yâni âlemin Hakk tarafından nüfûz ve istilâ edilmesi keyfiyeti ve Hakk'ın âlemdeki şeylerde tecellî etmesi için de, doğrudur. Tecellî sürecinde zuhur eden bu biribiri içine yayılma keyfiyeti bir Nesne olarak Hakk ile nesneler olarak eşyâ arasında vuku bulan bir şey değildir. Bu her iki yönden de bir saf Fiil olayıdır. Sanırım bu nokta İbn Arabî'nin ***tecellî*** kavramının doğru bir biçimde idrâk edilebilmesi için olağanüstü bir öneme sâhiptir; çünkü, eğer bu konuyu isâbetli bir biçimde idrâk edemezsek koyu bir materyalizme saplanıp kalmamız kaçınılmaz olacaktır.

Konuyu, İbn Arabî'nin bu karşılıklı olarak biribirinin içine yayılıp istilâ etme sürecini tasvîr ettiği birkaç mısraını, yanlarında bununla ilgili şerhlerle birlikte, takdîm ederek kapatmak istiyoruz[337]:

"Binâenaleyh, delillerimizin de göstermiş olduğu gibi, biz Hakk için varız; ve biz bizim içiniz". (*Biz, yâni âlem, Allāh için gıdâyız; çünkü O'nun somut bir biçimde izhârı için O'na destek olan biziz. Ayrıca biz, kendimiz olmak hasebiyle kendimize destek olmamız bakımından bizzat kendimizin de gıdâsıyız*).

"Ve O'nun için benim (*O'nun sûretlerinden biri*) olmamdan başka çâre yoktur; dolayısıyla biz O'nun içiniz (*O'nun mülküyüz*) ve kezâ biz (*a'yân-ı sâbitemizin hükmü dolayısıyla görünürde bağımsız varlık olarak*) kendimiz için varız.

"Buna binâen benim bir ***Hüve*** = O ve bir de ***Ene*** = Ben yönüm bulunmaktadır. Hâlbuki Hakk'ın Benliğinin zuhûru için "Ben" sözü yoktur". (*Somut bir ferdî varlık olarak biribirine karşı iki vechim bulunmaktadır. Bunlardan biri benim en derûnî cevherim yâni* ***hüviyyetim*** *olarak Hakk'dır. Diğer vechim ise âleme yönelik olup benim Hakk'dan farklı bir mahlûk olmamı sağlayan zâhirî benliğimdir. Böylece her mahlûk Hakk'dan hem hüviyyet ve hem de enâniyyet yâni benlik elde eder. Hâlbuki Hakk âlemden bir Benlik el-*

[336] Fusûs, s. 79/84/94-95/**II**-75 ve 76.
[337] Fusûs, s. 79/84/95-96/**II**-76 ilâ 78.

de etmez; çünkü herhangi bir ferdî mahlûkun benliği, kendi başına, Hakk'ın Ene'sini yâniBen'ini oluşturmaz).

"Lâkin Hakk'ın zuhûru benim vücûdumdadır. Buna göre biz Hakk için âdetâ bir kab gibiyiz".

Bu mütâlâalardan sonra artık bu bölümün esas konusu olan, tüm âlemin İlâhî Hayat tarafından istilâ edilmesi olgusuna dönüyoruz.

Görmüş olduğumuz gibi İbn Arabî'nin dünyâ görüşüne göre "***vücûd***" her şeyden önce ve esas olarak Hakk'ın dinamik vechi yönüyle, yâni ***Fiil*** olarak, kendisidir. Burada "Vücûd" yalnızca eşyânın mevcûd olduğuna delâlet etmemektedir. Fiil mâhiyetindeki Hakk olarak "vücûd" kavramına İbn Arabî çok özel bir anlam vermekte ve onu ***Hayat*** ile özdeşleştirmektedir.

Onun için Hakk'ın bütün varlıkları kaplayıp istilâ etmesi demek ***İlâhî Hayat***'ın Varlık âlemini tümüyle kaplayıp istilâ etmesi demektir. Bütün evren ezelî bir Hayat dolayısıyla çırpınıp durmaktadır. Ama bu darabân insânların çoğunun idrâki dışındadır. Bunlar için âlemin ancak minik bir bölümü canlıdır; yâni varlıkların yalnız belirli bir bölümünde hayat vardır. Hâlbuki âriflerin gözünde âlemdeki her şey canlıdır.

"O'nun benzeri olan hiçbir şey yoktur. İşiten (***Semi'***) ve Gören (***Basîr***) O'dur" (XLII/11). Bu âyetin ilk yarısında Allāh âlemdeki herhangi bir şeyle benzerliği yalanlayıp reddetmekte[338] ama ikinci yarıda ise işitme ve görme melekesine sâhip bütün canlıları kapsayan, kendine mahsûs iki Sıfatı beyân etmektedir. Fakat, gerçekte, âlemde canlı varlıklardan başka bir şey yoktur; şu farkla ki bu olgu, âhiret âleminde bütün insânlar için âşikar olacak iken, bu âlemde bazı kimselerin idrâkinden silinmiş bulunmaktadır. Bunun sebebi de Âhiret'in canlıların meskeni olmasıdır[339].

Varlık-(*ya da başka bir deyimiyle*)Hayat her şeyi istilâ eder, her şeyde seyerân eder. Bu olgunun Varlık-vechesinin idrâki herkes için kolaydır, çünkü herkes bütün "şeyler"in mevcûd olduğunu zorlanmadan idrâk etmektedir. Ama Hayat-vechesi bütün insânların idrâkine açık değildir. İşte bunun içindir ki insânların çoğunluğu âlemdeki her şeyin canlı olduğunu görememektedir. Bunu görebilmek için ***keşif ehli***'nden olmak gereklidir.

Daha önce de görmüş olduğumuz gibi, Hakk'ın tecellîsinde yeknesaklık yoktur; aksine tecellî, tecellîgâha bağlı olarak, sonsuz değişken ve çeşitlidir. Buna binâen, Vücûd'un ya da Hayat'ın her şeyi kaplayıp istilâ ettiği her ne kadar doğru ise de bu, her şeyi yeknesak bir biçim bir tarzda kaplayıp istilâ etmez. Bu istilâ şekilleri her hâl için sâfiyet ve bulanıklık derecesine göre değişkendirler[340]. Bunlar unsurların karışımının isâbetli ve münâsip bir oranda vuku bulduğu ahvâle misâl olarak hayvanların doğumunu göstermektedirler. Gene bunlara göre, unsurların uygun bir oranlamasının artık muhafaza edilemediği bir karışım söz konusu olduğunda bitkiler hâsıl olmaktadır. Unsurların isâbetli ve uygun orandan iyice uzak bir karışımı ise mâdenleri ya da hareketsiz şeylerin husûlüne yol açmaktadır.

İbn Arabî'nin görüş açısından böyle bir teori İlâhî Hayat'ın âlemdeki eşyâda farklı "sâfiyet" ve "bulanıklık" derecelerinde tecellî etmekte olduğu olgusuna kör olanlara özgüdür. A-

---

338 Bunun anlamı IV. Bölümde enine boyuna tartışılmıştı.

339 Kaşâni, Fusûs Şerhi, s. 194.

340 Bunun için meselâ Gazâl'nin Makāsidü-l Felâsife'sine bakınız.

vâm gerçeği ancak Âhiret'de gözlerindeki "perde" kaldırıldığı zaman görecektir. Fakat keşif ehli havas Hakk'ın her şeyi kaplayıp istilâ eden Hayat'ı sâyesinde her şeyin canlı olduğunu daha bu âlemde iken bile bilmektedir.

İbn Arabî için Hayat'ın en uygun sembolü "su"dur. Su bütün doğal unsurların temelidir ve âlemdeki en küçük köşeye dahi akıp nüfûz edebilmektedir. "Hayat'ın sırrı suda yayıldı"[341]. Ve mevcûd olan her şeyin terkîbinde muhakkak "suyumsu" bir unsur bulunur, çünkü su unsurlar arasında en temel unsurdur. Her şey ihtivâ ettiği su dolayısıyla canlıdır. Bütün eşyâda farklı derecelerde mevcûd olan "suyumsu" unsur ise her şeyde bilfiil sârî olan Hakk'ın Hüviyyeti'ne tekābül etmektedir.

İbn Arabî'nin "su"yu, bu anlamda, "Eyyûb Kelimesindeki Gaybî Hikmet" ile ilgili bölümün daha başında zikretmiş olması anlamlıdır. Prof. Afîfî, bu bağlamda ve isâbetli bir biçimde, İbn Arabî için Eyyûb'un Gayb âlemi hakkında şekden şüpheden vehim ve kuruntudan uzak yâni ***yakîn*** bir bilgi elde etmeğe gayret eden kimsenin sembolü olduğuna dikkati çekmektedir. Eyyûb'un mâruz kalmış olduğu insânı tüketen çile ise, bundan ötürü, fiziksel bir çile fakat değil Gayb âlemi hakkında "***yakîn***"i elde etmeğe çabalayıp da buna ulaşamıyan bir kimsenin mânevî çilesidir. Ve Eyyûb kendinden bu çileyi izâle etmesi için Allāh'a yalvardığında Allāh ona ayaklarının yanından akmakta olan suda yıkanmasını emretmektedir. Su, burada, bütün mevcûdatta sârî olan Hayat'ı remzetmekte, ve "suda yıkanmak" da "vücûd suyuna" dalarak varlığın gerçeğini idrâk etmek demektir[342].

Bundan böyle Hayat "suyu" ezeldenberi her şeyde sârîdir. Her bir şey bizâtihî kendi başına mevcûddur ama diğer bütün mevcûdat ile birlikte Hayat'ın sonsuz okyanusuna daldırılmış bulunmaktadır. İlk yönüyle her şey tek ve münferiddir; ama ikinci yönüyle her şey âlemin tümünde sereyân eden "su"yun içinde kişiliğini kaybetmektedir.

Böylece âlemdeki her şeyin iki farklı vechesi vardır: 1) kendisinin kendisi olarak göründüğü vechesi, ve 2) kendisinin İlâhî Hayat olarak göründüğü ikinci vechesi. İbn Arabî her bir ferdî mevcûdun mahlûk olmasıyla ilgili olan birinci yâni "beşerî" ya da şahsî vechesine ***Nâsût***, ve Hakk'ın her bir ferdî mevcûddaki "ilâhî" vechesine de ***Lâhût*** adını vermektedir.

Binâenaleyh, İbn Arabî'ye göre "Hayat"ın rûhânî bir mâhiyeti vardır. Çünkü dokunduğu her şeye canlandırıp hayat bahşetmek "Rûh"un temel özelliğidir. Bâlî Efendi'nin de kaydettiği gibi[343] "Hayat" aslında "Rûh"un ilk sıfatıdır, ve "Rûh" da bu sıfatıyla neye dokunsa derhâl dikkati çeker, onu diri kılar.

> Bilesin ki rûhların özelliği ilgilendikleri ve dokundukları herhangi bir şeyi diri kılmaları ve hayatın onda yayılmasına sebep olmalarıdır[344].

Ve İbn Arabî'ye göre de bütün Varlık âlemi Evrensel Rûh'un doğrudan doğruya etkisi altındadır. Buna binâen, tek bir istisnâsı olmaksızın, her mevcûd olan şey onunla temas hâlinde olduğundan diridir. Yalnızca bunların Evrensel Rûh'dan etkilenme şekli, her birinin kendine mahsûs "istîdâdı"na uygun olarak, birinden diğerine değişmektedir. Başka bir deyimle, eşyâ arasındaki farklılık ancak birinden ötekine değişen Hayat şiddeti bakımından ortaya çıkmak-

---

341 Fusûs, s. 213/170/319/**III**-314.
342 Afîfî, Fusûs Şerhi, s. 245.
343 s. 172.
344 Fusûs, s. 172/138/232/**III**-134.

tadır, ama her şeyi kaplayıp istilâ eden Hayat'ın içinde kendi nefislerini muhâfaza etmeleri açısından hepsi de aynıdır.

> Buna binâen eşyâda yayılmış olan Hayat'ın bu bölümüne ***Lâhût*** (*yâni ilâhî veche*) denilir. Buna karşılık ***Nâsût*** (*ya da beşerî veche*) ancak bu rûhun kendisinde bulunduğu mahaldir. Buna göre Nâsût'a da, sırf içinde rûhun bulunması hasebiyle, rûh denebilir[345].

İnsândaki ***Nâsût*** ile ***Lâhût*** arasındaki bağıntı "hamur" ile "maya" arasında mevcûd olan bağıntı ile kıyaslanabilir[346]. Her insânda İlâhî "maya"dan bir nebze bulunur. İnsân bu mayayı kâmil bir sûrete büründürmeği başarırsa "hamur"u da tümüyle mayanın etkisi altında kalarak sonunda "hamur" ile aynı mâhiyeti haiz bir şeye dönüşür (*yâni o da "maya" olur*). Ledün İlmi terminolojisi açısından ise bu, ***fenâ*** diye adlandırılan olaydır.

* * *

[345] Fusûs, s. 172/138/232/**III**-135.
[346] Fusûs, s. 189/149/257/**III**-195.

XI. BÖLÜM

İLÂHÎ TECELLÎ

Bundan önceki sayfalarda sık sık ***tecellî*** kavramına değinildi. Ve bu kavram enine boyuna pek çok yerde de tahlîl edildi. Gerçekten de ***tecellî*** kavramı İbn Arabî'nin düşünce sisteminin dayanmakta olduğu en temel kavramlardan biridir. Üstâd'ın âlemin ontolojik yapısı hakkındaki bütün düşüncesi hep bu eksen etrafında dönmekte ve geniş-ölçekli kozmik bir sistem hâlinde gelişmektedir. Bu merkezî kavram göz önünde tutulmaksızın O'nun dünyâ görüşünün hiçbir bölümünü anlamak mümkün değildir. İbn Arabî'nin bütün felsefesi, kısaca, bir "***Tecellî Teorisi***"nden ibârettir. Ve biz de O'nun dünyâ görüşü ile ilgili meseleleri tartışırken, aslında, ***tecellî***nin bazı vechelerine ışık tutmaya çalışmakdan başka bir iş yapmış değiliz. Bu bakımdan bu bölümün ana konusu hakkında, şimdiye kadar, oldukça bilgi edinmiş olduğumuzu söyleyebiliriz.

Tecellî bizâtihî gayb (*yâni mutlak bilinmez*) olan Hakk'ın kendini gitgide daha somut sûretlerde izhâr etmesi sürecidir. Hakk'ın bu ilâhî tecellîsi ancak özel ve belirli sûretlerde kuvveden fiile çıkabildiğinden, tecellî Hakk'ın kendi kendini belirlemesinden ya da kendi kendini sınırlandırmasından başka bir şey değildir. Bu anlamda kendi kendini belirleme ya da sınırlandırmaya ***taayyün*** (*etimolojik olarak: "kendini özel bir nesne, bir* ***ayn*** *kılma*") denilmektedir. ***Taayyün*** İbn Arabî'nin ontolojisindeki anahtar-kavramlardan biridir.

Tecellî, gelişirken, belirli sayıda menzil ya da düzey oluşturur. Aslına bakılacak olursa bu merhaleler "zaman" sınırlarının dışında zamana bağlı olmayan bir yapıdır. Ama aynı zamanda da eşyânın tâbî olduğu zaman düzeni içine de girmekte ve ona özel bir ontolojik ya-pı da kazandırmaktadırlar.

Fakat, ne olursa olsun, biz bu süreci tasvîr etmeğe kalkıştığımızda ister istemez zaman düzenini izlemek zorunda kalmaktayız. Ve bu, ***tecellî*** olayını tasvîr ederken İbn Arabî'nin kendisinin de doğal olarak yaptığı şeydir. Fakat, Hakk'ın ilâhî tecellîsinin yalnızca zamana bağlı bir süreç olduğunu zannetmek ne kadar hatâlı olursa, bunun daha çok bizim lisânımızın yapısının sebep olduğu bir gereklilik olduğunu düşünmek de o kadar yanlış olur.

Hakk'ın tecellîsinin, aslında, çifte bir yapısı vardır. Bu, târih-ötesi/zaman-ötesi bir olay olduğu kadar zaman içinde zuhur eden bir olaydır da. Bunun Varlığın bünyesinde gözlenen en büyük ***coincidentia oppositorum*** (*zıtların çakışması*) olayı olduğunu söylemek mümkündür. Ezeldenberi Hakk'dan âleme doğru aynı ***tecellî*** süreci tekrarlanmış olduğu ve sonsuzadek de tekrarlanacağı için bu zaman içinde vâki olan bir olaydır. Bununla beraber, hep aynı ontolojik model kendini sonsuzadek tekrarlamakta olduğundan ve ilk tecellî dalgasının harekete geçer geçmesiyle de hemen ikinci dalganın da hâsıl olması sağlanmış olduğundan dolayı, bu sürecin tümüyle ezelî ve statik bir yapıya sâhip olduğu ortaya çıkmaktadır.

Hakk'ın bu dinamik-statik tecellîsi ***merâtib*** (*mertebeler, dereceler*) cinsinden tasvîr edilmektedir. Şimdi önce Kâşânî'nin "merâtib"i nasıl izah ettiğine bir göz atalım[347].

---

[347] Kâşânî, Fusûs Şerhi, s. 239. Kâşânî'nin biraz farklı bir açıklaması için I. Bölüm'e bakınız.

Kāşânî Vücûd'da (*Varlık'da*), yalnızca, Hakk'dan başka bir şey olmayan tek bir ***ayn*** ile Vücûd'un gözlenebilir (***meşhûd***) vechesi olan ***hakîkatı***'nın bulunduğunu söyleyerek işe başlamaktadır. Ama Vücûd'un bu gözlenebilir vechesinin tek katmanlı bir yapı olmadığını, bilâkis bellibaşlı altı katman kapsadığını ilâve etmektedir.

Birinci katman: Vücûd bu düzeyde hâlâ herhangi bir taayyünden tümüyle bağımsızdır. Bu katman ***hakîkatı,*** belirsizliği (*lâ-taayyünü*) ve "kayıt altına alınamazlığı" (*adem-i inhisârı*) yönleriyle temsil etmektedir. Başka bir deyimle bu düzeyde kesinlikle hiçbir tecellî vuku bulmamaktadır; Vücûd burada kevnî hakîkatın bir bölümü olmakdan çok hâlâ bizzat ***ayn***'dır. Ama daha sonraki bütün ontolojik merhalelerin başlangıç noktasını oluşturması bakımından O'nu kevnî hakîkatın bir bölümü olarak da telâkki etmek mümkündür. Mutlak Karanlığın içindeki bizâtihî ***"ayn"*** değildir.

İkinci katman: Vücûd burada kendi içinde Vücûd'un ilâhî vechine ait bütün faal (*aktif*) taayyünleri (*yâni İlâhi İsimler*) olduğu kadar Vücûd'un mahlûk ya da kevnî vechesine ait pasif taayyünleri de ihtivâ eden bir tecellî türüyle kendi içinde "belirgin"dir (*taayyün etmiştir*). Hakk bu merhalede hâlâ ***Tek*** kalmaktadır. Bu Tek henüz kesrete ayrışmamıştır; ama gene de bu bölünmenin zayıf bir alâmetini gözlemek mümkündür. Başka bir deyimle, Hakk bilkuvve (*potansiyel olarak*) ayrışmış bulunmaktadır.

Üçüncü katman: Bu, bütün aktif (***failî***) ve etkin (***müessir***) tecellîlerin birlik içinde bulunduğu İlâhî Teklik (***Ahadiyyet-i İlâhiyye***) ya da ***Allāh*** merhalesidir.

Dördüncü katman: Bu 3. Merhale olan İlâhî Tekliğin bağımsız taayyünlere yâni İlâhî İsimler'e ayrıştığı merhaledir.

Beşinci katman: Bu merhale pasif (***infiâlî***) yapıdaki bütün tecellîleri birlik içinde ihtivâ eder. Bu kevnî âlemdeki mahlûk ve mümkün bütün şeylerin birliğini temsil eder.

Altıncı katman: Burada bundan önceki merhalenin birliği artık fiilen mevcûd olan şeylere ve özelliklere ayrışmaktadır. İşte bu merhâle "âlem" merhalesidir. Ne kadar cins, tür, ferd, bölüm, arâz, bağıntı, v.s... varsa hepsi de bu merhalede kuvveden fiile çıkarlar.

Gördüğümüz gibi Kāşânî'nin İlâhî Tecellî'yi çok katmanlı bir yapıda gösteren bu tasvîri ***tecellî*** olayını statik yâni zamana bağlı olmayan vechesiyle takdîm etmektedir. İbn Arabî ise aynı şeyi çok daha dinamik bir şekilde takdîm etmeği tercih etmektedir. O'na göre, daha önce de sözünü etmiş olduğumuz gibi, bellibaşlı iki tip ***tecellî*** vardır. Bunlar ***Feyz-i Akdes*** ve ***Feyz-i Mukaddes***'dir.

İbn Arabî'nin, burada, Plotinos'un (M.S. 205-270) felsefesine has ***feyz*** kelimesini ***tecellî*** ile eşanlamlı olarak kullandığına dikkat edilmelidir. Bununla beraber "feyz" burada, Plotinos'un dünyâ görüşünde olduğu gibi zincirleme biçimde, Tek Olan Mutlak'dan (*yâni Hakk'dan*) taşarak südûr eden bir şey ve daha sonra bu şeyden taşarak südûr eden bir ikinci şey, ve ilâ âhiri... anlamında değildir. İbn Arabî için "feyz", Hakk'ın, az ya da çok somut farklı sûretlerde ve her hâl için ayrı bir tecellî ile kendini izhâr etmesinden başka bir şey değildir. Bu, Tek ve Aynı Olan Gerçeğin kendisini değişken bir biçimde belirlemesi ve sınırlandırması ve kendisini, aracı kullanmaksızın, farklı şeylerin sûretinde izhâr etmesi demektir.

Daha önce görmüş olduğumuz gibi ***Feyz-i Akdes*** mutlak sûrette Gayb (*yâni Bilinmeyen-Bilinemeyen*) olan Hakk'ın "Gizli Hazîne" hâlini terk ederek bilinmeyi arzuladığını beyân eden meşhur Kudsî Hadis'de tasvîr olunana tekābül etmektedir. "Feyz-i Akdes"in Hakk için doğal ve de temel bir kıpırdanış olduğunu böylece görmüş olmaktayız.

"Feyz-i Akdes" Hakk'ın tecellîsindeki ilk kesin merhaleyi temsil etmektedir. Bu, Hakk'ın kendisini başkasına değil gene kendisine izhâr ettiği merhaledir (*Batı felsefesine has*) modern terminoloji açısından bu, Hakk'da kendi hakkındaki bilincin uyanışıdır. Bu türden tecellînin ezelde vuku bulmuş olduğuna dikkati çekmek de önemlidir. Nicholson'un da dediği gibi bu, "Zât'ın kendinden kendine vuku bulan ezelî tecellîsidir"[348].

Hakk'ın kendinden kendine vuku bulan bu tecellîsi mümkün bütün mevcûdatın sûretlerinin ***bilkuvve*** Hakk'ın Bilinci'nde zuhurundan ibârettir. Bu olguyu bir başka deyimle Hakk'ın, kendini sonsuz sayıda mevcûdata bilkuvve ayrışmış olarak idrâk etmesi olarak da ifâde edebiliriz. Buradaki önemli nokta ***bilkuvve*** kelimesindedir. Bu bize, kesrete ayrışmış olan Hakk-'ın (*bu*) Bilinci'nin kesinlikle yalnızca mümkînat hâlinde vuku bulan bir olay olduğunu; Hakk'ın ***bilfiil*** kesrete ayrışmış olmadığını, ve bundan ötürü de hâlâ başlangıçtaki Bir'liğini muhâfaza ettiğini ifâde etmektedir. Yâni başka bir deyimle bu, ***bilkuvve*** Kesret'in hâlâ ***bilfiil*** Bir olduğu bir durumdur. İçinde Kesretin gölgesinin dahi bulunmadığı gerçek Tek'liğe yâni ***Ahadiyyet*** hâline karşı bilkuvve kesret demek olan bu Bir'liğe ***Vâhidiyyet*** adı verilir.

Vâhidiyyet düzeyinde Kesret'in Hakk'ın Bilinci'nin (*ya da kelâmcıların dedikleri gibi "İlâhî İlm"in*) muhtevâsının Kesret'i olması dolayısıyla bu Kesret somut gerçek mevcûdat değil saf mâkulâttır.Bunlar varlık için (*uygun*) "kablar"dan başka bir şey değildir. Bunlar, ancak, varlığı ahz ederlerse gerçek mevcûdlar olabilirler. Bu anlamda bu düzeyin Kesret'i ***mümkün olan mevcûdat*** ya da ***bilkuvve mevcûd olanlar***'dan oluşmaktadır.

Bu düzeyde bilfiil mevcûd olan hiçbir şey yoktur. Âlemin kendisi de mevcûd değildir. Bununla beraber mümkün eşyânın sûretleri belli belirsiz vardır. Burada "belli belirsiz" deyimini kullandım ama bu, dışardan bakıldığı farzedilen bu ontolojik durum için, daha ziyâde hayâlî bir görünüştür. Gerçekte bu sûretler Hakk'ın Bilinci'nin muhtevâsı olup bu sıfatla da hiçbir şeyin daha kesin, daha açık ve seçik olabilmesi mümkün değildir. Bunlar kelimenin tam anlamıyla "gerçekler"dir (***hākaik***), ve (*bu Bilinç'deki*) "ezelî" olan gerçeklerdir. Bunlar bizim âlemde "gerçek" diye baktıklarımızdan bizâtihî çok daha gerçek olan şeylerdir. Bunlar, ***Gayb Âlemi***'ne ait olmalarından ötürü, bizim görüş açımızdan belli belirsiz ve puslu görünürler. ***Mâkulât*** kabilinden olan bu gerçekler İbn Arabî tarafından ***A'yân-ı Sâbite*** olarak adlandırılmaktadır. Bunlarla ilgili ayrıntılar bundan sonraki bölümde takdîm edilecektir.

Yukarıda da değinmiş olduğumuz gibi ***feyz*** İbn Arabî'nin açısından tamâmen ***tecellî*** ile eşanlamlıdır. İbn Arabî Feyz-i Akdes'e ***Tecellî-i Zâtî*** de demektedir. Bu son terim Kāşânî tarafından şöyle açıklanmaktadır[349]:

> Temel tecellî Hakk'ın, varlık ahz etmeğe hazır olan ve bulundukları mekân da "İlim ve İsimlerin Hazreti" (*yâni ontolojik düzeyi*) yâni ***Vâhidiyyet Hazre-ti*** olan, a'yân-ı sâbiteler sûretinde zuhurudur. Bu zuhur Hakk'ın Ahadiyyet Hazreti'nden Vâhidiyyet Hazreti'ne nüzûlü (*inişi*) ile vuku bulur. İşte bu, Hakk'ın Feyz-i Akdes'idir yâni Zât'ın İlâhi İsimler'in herhangi birinin bilfiil zuhurundan önceki kendinden kendine tecellîsidir. Buna göre Hakk'ın kendinden kendine tecellîsinde bilfiil hiçbir kesret olamaz. Buna ***akdes***

---

[348] R.A.Nicholson, ***Studies in Islamic Mysticism***, Cambridge, 1921, s. 155, N.1.
[349] Kāşânî, Fusûs Şerhi, s.10.

(*kutsalın kutsalı*) denilmesinin sebebi bunun İlâhî İsimler'in her bir tecellîgâhın istîdâdına uygun olarak zâhirî âlemde kuvveden fiile çıkmalarıyla vuku bulan tecellîye göre daha üst derecede kudsiyyeti olmasındandır.

Tecellî-i Şühûdî (*zâhirî âlemdeki tecellî*) ya da ***Tecellî-i Vücûdî*** (*ontolojik tecellî*) de denilen ikinci tecellî merhalesi olan ***Feyz-i Mukaddes*** Hakk'ın kendini somut Varlık âleminde Kesret'in sonsuz değişken sûretleri şeklinde izhâr etmesine işâret etmektedir. Daha açık bir deyimle, Feyz-i Mukaddes'in yalnız cevherler yönüyle değil fakat sıfatları, fiilleri ve olayları de göz önünde tutarak hepsini "eşyâ" diye isimlendirdiğimiz nesnelerin varlık kazanmalarına delâlet ettiğini söyleyebiliriz.

Feyz-i Mukaddes, İbn Arabî'nin kendine has görüşüne göre, Feyz-i Akdes ile varlık kazanmış olan a'yân-ı sâbitelerin, idrâk olunabilir varlıklar (***mâkulât***) hâlini terkederek, hislerle idrak olunan eşyâya nüfûz edip yayılmalarının ve böylece de hislerle idrâk olunan âlemin bilfiil mevcûd olmasının sebebidir. Bu, Aristo'nun felsefesine has terminolojiye göre de, ***bilkuvve*** mevcûd olan şeylerin bunlara tekābül eden ama ***bilfiil*** mevcûd olan şeylere dönüşmesi sürecidir. Bu açıkça determinist bir ontoloji demektir; zîrâ, bu dünyâ görüşüne göre, âlemdeki mevcûd her şeyin şimdiki sûreti onun hakkında ezelde tâyin edilmiş olanın nihaî bir sonucu olmaktadır. Bu konuda Kāşânî şöyle demektedir[350]:

> İlâhî İsimler'e uygun olarak ***Şehâdet Âlemi***'nde (*görünen âlemde*) vuku bulan tecellî, her hâl için, tecellîgâhın istîdâdına tâbîdir. Bu türden tecellî İlâhî İsimler'in zuhur ettikleri tecellîgâhlardan başka bir şey olmayan "kablar"la değişir. Bu bakımdan da bu türden tecellî hiçbir şeye bağlı olmayan temel tecellîden (*yânı Hakk'ın Zât'ından Zât'ına vuku bulan tecellîsinden*) tümüyle farklıdır.

Bu iki tecellî arasındaki bağıntı İbn Arabî tarafından ***Fusûs***'da enine boyuna tartışılmıştır. Aşağıdaki pasajda İbn Arabî ***kalb***'in varlık kazanması ile ilgili bir açıklama vermektedir. Bununla beraber, biz kalb yerine herhangi başka bir şeyi koyarak bunu, tecellînin bu iki sûretinin genel bir teorik açıklaması olarak de fehmedebiliriz[351].

> Allāh iki sûrette tecellî eder: bunlardan biri Gayb, diğeri ise Şehâdet âlemindeki tecellîsidir.

> Gaybî tecellîsi ile kalbin istîdâdını verir. Bu tecellî, hakîkatı Gayb âlemine ait olan Zâtî Tecellî'dir. Ve bu gaybî tecellî de Hakk'ın kendi nefsinden haber verdiği, (*ve Allāh'ın kendisini üçüncü şahıs tekil* ***"Hû"***[352] *yâni* ***O*** *zamîriyle gösterdiği vechile*) hakkı olan Hüviyyeti'dir. Bu Zâtî Tecellî ezelden ebede kadar Hakk'a aittir.
>
> Binâenaleyh kalb için bu istîdâd hâsıl olduğu zaman Hakk da ona Şehâdet Âlemi'nde şuhûdî tecellî ile görünür. Böyle olunca kalb de Hakk'ı o tecellîde görür; ve dolayısıyla kalb kendisine vâkî olan tecellî sûretiyle zâhir olur.

Bunu teorik ve genel bir biçimde şöyle özetleyebiliriz. Hakk'ın ilk tecellîsi İlâhî İsimler'in, yâni Hakk'da gizli olan ontolojik imkânların tecellî eden sûretleri olan a'yân-ı sâbiteye varlık bahşetmektedir. Bu a'yân-ı sâbite aslında bilfiil var olmak için beklemekte olan

---

350 Kāşânî, Fusûs Şerhi, s. 10-11.
351 Fusûs, s. 145-146/120/186/**III**-8 ve 9.
352 Allāh Kur'ân'da kendinden sık sık üçüncü ahıs tekil olark bahsetmekte ve "Ben" yerine "O" (Hû) zamîrini kullanmaktadır.

"kablar"dır. Bunlar ikinci türden tecellî için mahalleri temin ederler. Her bir mahal, Hakk'ın ilk tecellîsinin sonucu olarak ezelî ve bozulmayan bir belirli istîdâda sâhiptir. Bunu Hakk bile değiştirmez çünkü bu Hakk'ın kendini izhâr ettiği bir sûrettir. Buna göre, her "kab"ı ikinci (*şühûdî*) tecellîsinin bir mahalli (*tecellîgâhı*) kılmakla Hakk kendisini, "kab"ın ezelî "istîdâdı"na uygun bir biçimde sınırlandırıp kayıt altına almaktadır. Bu yolla Hakk şuhûdî tecellîsinde sonsuz değişken sûretlere bürünmektedir. Bu sûretlerin tümü ise ***Kevnî Âlem***'i oluşturmaktadır.

Böyle bir tasvîr ilk tecellî ile ikincisi arasında bir zaman aralığı bulunduğunu telkin etmeğe müsaittir. Bununla beraber, gerçekte, her ikisi arasında herhangi bir takdîm-takaddüm (*yâni öncelik-sonralık*) bağıntısı yoktur. Her şey aynı anda vuku bulmaktadır. Çünkü bir şeyin "istîdâdı"nın hâsıl olduğu anda İlâhî Ruh (***Rûhullāh***) da ona akarak onu somut biçimde mevcûd bir şey olarak izhâr eder. Ama aslında her "istîdâd" Gaybî Tecellî'nin ezeldenberi süregelmesi dolayısıyla zâten ezeldenberi vardır. Başında da söylemiş olduğumuz gibi her iki türden tecellî arasındaki bağıntı zamana bağlı olmakla birlikte aynı zamanda zamana bağlı olmayan ve hattâ zaman dışı bir yapıya sâhiptir. Bu son anlamda Gaybî Tecellî ile Şuhûdî Tecellî Vücûd'un (*Varlığın*) temel iki unsurundan başka bir şey değildir.

> İlâhî hikmetin gereği olarak Allāh herhangi bir mahalli ancak İlâhî Nefes denilen İlâhî Rûhu kabûl edecek şekilde hazırlar. Bu ise, hazırlanmış olan bu sûrette, ezelden ebede kadar süren tecellî feyzinin kabûlü için istîdâdın hâsıl olması demektir[353].

Burada ***istîdâd*** kelimesinin olağanüstü önemli bir anahtar-kavram olarak ortaya çıkıverdiğini görmekteyiz. Artık bir şeyin "istîdâdı"nı onun ayn-ı sâbitesi ile aynı olduğunu bilmekteyiz. Bununla birlikte her ikisi arasında gene de kavramsal bir fark bulunmaktadır. A'yân-ı sâbite ontolojik bir hâldir; bu, bilkuvve mevcûd olan bir şeyin değişmeyen zâtıdır; ve bu anlamda da buna o şeyde gizli bulunmakta olan ***Tabîat*** adı verilir. Bu bakımdan bu iki terimin sâhip oldukları kavramsal rol birinden diğerine olağanüstü farklıdır. Bu husus, "a'yân-ı sâbite" kavramının ayrıntılı bir analizine tahsis edilmiş olan, bir sonraki bölümde daha belirginleşecektir.

* * *

[353] Fusûs, s. 10/49/8/**I**-109.

XII. BÖLÜM

A'YÂN-I SÂBİTE

Ayn-ı sâbite (çoğulu: *a'yân-ı sâbite*) önemli birkaç vecheye sâhiptir. Bundan dolayı ve a'yân-ı sâbite kavramının aslî yapısını aydınlatabilmek amacıyla, bu kavramı çeşitli görüş açılarından tahlîl etmek gereklidir. A'yân-ı sâbitenin bu farklı vechelerinin çoğunun üzerinde bundan önceki bölümlerde kimi uzun uzadıya, kimi ise kısaca olmak üzere durulmuş bulunuyorsa da, bu bölümde bunların hepsini birden fakat daha sistematik bir biçimde ele alıp inceleyeceğiz[354].

(I) A'yân-ı Sâbite'nin "Arada Bulunma" Fıtratı

A'yân-ı sâbite hakkında en iyi bildiğimiz şey bunların "arada bulunma" özellikleriyle nitelik kazanan ontolojik fıtratıdır. Kısaca ifâde edilirse a'yân-ı sâbitenin düzeyi, mutlaklığı bakımından, Hakk ile Şehâdet âlemi arasında bir konuma sâhiptir.

Bu özel ontolojik konumlarının bir sonucu olarak a'yân-ı sâbite, hem etkin (*fâil*) ve hem de edilgen (*mef'ul*) olmalsını sağlayan, çifte bir fıtrata sâhip bulunmaktadır. Yâni bunlar kendilerinden daha üst düzeye göre edilgen ve kendilerinden daha düşük düzeyde bulunan nesnelere göre de etkindirler. Bunların edilgenliği İbn Arabî'nin a'yân-ı sâbite ile ilgili tasvîrinde sık sık kullandığı *kābil* (kabûl edici, ahz edici; çoğulu: *kavâbil*) kelimesi ile ifâde olunmaktadır. Bunlar İlâhî Zât'da bilkuvve mevcûd mümkînâttan başka bir şey olmamaları hasebiyle kabûl edici ve edilgen (*pasif*) "kaplar"dır. Bunların fıtratı Zât'ın bizâtihî potansiyel içyapısı tarafından pasif (*edilgen*) bir biçimde belirlenmiştir. Fakat sırf kendileri açısından göz önüne alındıklarında, bunlar kendi kendilerini belirleyici bir fıtrata sâhiptirler ve âlemin mümkün nesneleri üzerinde de belirleyici bir güç icrâ ederler. Bunlar mümkün nesnelerin cevherleri yâni a'yânıdırlar. Ve bütün mümkün nesnelerin her birisi de, kevnî âlemde, kendi aynının icâbına uygun olarak kuvveden fiile çıkmaktadır.

Daha önceden işâret etmiş olduğumuz gibi Hakk, Vücûd'un muazzam iç basıncından ötürü mutlaka "teneffüs" etmeli, yâni İlâhî Nefes'i dışarı çıkarmalıdır. Hakk'ın kendini izhâr etmek zorunda olması O'nun fıtratının bir parçasıdır. Hakk, bu bakımdan, hareketsiz "Tek" (*Ahad*) değil kendisini izhâr ve tafsîl etmeye (*ayrışmaya*) doğal bir eğilimi olan dinamik bir "Tek"dir. Hakk zâhiren ve şeksiz-şüphesiz "Tek"dir, ama bâtınen ve bilkuvve Kesret'tir.

Böyle olunca Hakk'ın kendini izhârı ***tecellî***'nin hem birinci ve hem de ikinci merhalelerinde bâzı sâbit motifler uyarınca vuku bulur. Hakk, ***ilk tecellî*** merhalesinde, kendini rastgele değil aksine belirli bir takım doğrultularda tafsîl eder. Bu doğrultular (*ya da tecellî kanalları*)

---

[354] Bir önceki bölümde öğrenmiş olduğumuz vechile a'yân-ı sâbite Hakk'ın ilk tecellîsinin ürünü olduğundan bunların varlık kazanması Gayb Âlemi'nde vuku bulan bir olaydır. Başka bir deyimle bu, Ilâhî Bilinç çerçevesinde vuku sulan bir olay olup bu niteliğiyle de a'yân-ı sâbite Allāh'dan başkasının nüfûz edemeyeceği bir Sır'dır. Bununla beraber, bu olayın insânın aklının erişebildiği bir takım zâhirî vecheleri de vardır. Bu bölüm a'yân-ı sâbitenin en önemli bâzı zâhirî vecheleri ve bunların fıtratı ile bağlantılı olarak ortaya çıkan çeşitli meselelerle ilgilidir.

Hakk'ın iç yapısının gereği olarak daha ezelde tesbit edilmiştir. Kelâm İlmi açısından bu tecellî kanalları İlâhî İsimler'dir. Ve a'yân-ı sâbite de İlâhî İsimler'in temel sûretleridir. Bununla beraber bütün bunlar aslında İlâhî Bilinç'de vuku bulduğundan, a'yân-ı sâbite de Gayb Âlemi'nde ezeldenberi mevcûd olan gerçeklerdir (*hakāik*'dir).

Ve Hakk'ın tecellîsinin ikinci merhalesini, yâni Hakk'ın Şehâdet Âlemi'ndeki ferdî nesnelerde tecellîsinin şeklini kesin olarak belirleyenler de işte bu hakaikdir. Hakk'ın kendini kevnî âlemde izhâr etmesi, burada da rastgele bir biçimde değil fakat ***ilk tecellî*** tarafından üretilmiş olan ezelî gerçeklere uygun olarak vuku bulur. Meselâ a'yân-ı sâbite düzeyinde At ve Adam'dan başka hiç bir şey bulunmasaydı bizim âlemimizde de yalnızca atlar ve adamlar olur, başka da bir şey bulunmazdı.

A'yân-ı sâbite , bu anlamda, çifte vechelidir. Bunlar bir yandan, varlıklarını Hakk'a borçlu olmak hasebiyle, temelde O'nun tarafından belirlenmişlerdir. Ama öte yandan da bunlar, kesin bir biçimde, Hakk'ın kendisini kevnî âlemde nasıl izhâr edeceğini de belirlemektedirler. A'yân-ı sâbitenin belirleyici kuvveti hakkındaki ayrıntılar şimdi takdîm edilecektir. Burada a'yân-ı sâbitenin ara durumda olma fıtratının şimdi sözü edilen bu tuhaf özellikte açıkça müşâhede edildiğini kaydetmek yeterlidir.

A'yân-ı sâbitenin "arada bulunma" fitratının âzamî açıklıkla göze çarptığı ikinci önemli husus da bunların mevcûd olmayan (*ma'dûm*) varlıklarıdır.

> Mümkînâtın a'yân-ı sâbitesi nurlu değildir. Çünkü onlar ma'dûmdur. Ve bunlar her ne kadar sübût ile nitelik kazanmışlarsa da vücûddan yana bir nitelikleri yoktur. Çünkü vücûd ***Nûr***'dur[355].

İbn Arabî'nin a'yân-ı sâbiteyi mümkînâtın a'yân-ı sâbitesi diye göstermiş olması, her ne kadar bizâtihî önemli bir beyân olsa da, bizim üzerinde şu anda durmakta olduğumuz konu ile ilgili değildir[356]. Burada kaydedilmesi gereken, daha ziyâde, onun a'yân-ı sâbitenin "ma'dûm" (*nâmevcûd*) olduğu hakkındaki hükmüdür. Buna benzer bir başka pasajda ise şöyle demektedir[357]:

> Kendileri için ***adem***'in (*yokluğun*) sâbit olduğu a'yân Vücûd'dan bir koku duymaksızın yokluk içindedir. Bunlar mevcûd eşyâdaki (*a'yân-ı sâbitenin somut tecellîleri olan*) sûretlerin çokluğuna rağmen ebediyyen bu adem hâlinde kalırlar.

İbn Arabî, a'yân-ı sâbite söz konusu olduğunda, ***vücûd*** kelimesini "zâhirî varlık" anlamında aldığı içindir ki a'yân-ı sâbitenin ma'dûm olduğunu beyân etmektedir. Zâhirî varlık açısından alındıklarında a'yân-ı sâbite, sürekli olarak sâbit olmalarına rağmen, mevcûd değildirler. ***Sübût*** ise zâhirî varlıkdan farklıdır. Sembolik olarak a'yân-ı sâbite "karanlık"tırlar. Nûr olarak Varlık, yalnızca somut ve zâhir olarak var olan ferdî nesnelere aittir.

İbn Arabî'nin a'yân-ı sâbitenin mutlak anlamda ma'dûm (*yok*) olduğunu kastetmediği âşikârdır. Daha önce, a'yân-ı sâbitenin İlâhî Bilinç'de sübût etmiş sürekli gerçekler olduğunu müşâhede etmiştik. Bunların var olması da tıpkı kavramların insânın zihninde var olması gibidir. İbn Arabî'nin söylemek istediği, yalnızca, a'yân-ı sâbitenin zaman ve mekân içinde bir varlığı olmadığıdır. Bu çok özel anlamda İlâhî İsimler'in de varlığının olmadığı söylenmeli-

---

[355] Fusûs, s. 114/102/140/**II**-239.
[356] Bu husus ileride bu bölümün (**III**) numaralı alt-bölümünde tartışılacaktır.
[357] Fusûs, s. 63/76/74/**II**-10.

dir. "İlâhî İsimler'de çokluğun vücûdu vardır; bu ise bağıntılardır. Hâlbuki bağlantılar(*ın mâhiyeti*) ademdir. Ve ancak Zât olan ayn vardır"[358].

Böylece a'yân-ı sâbiteye ma'dûm (*yok*) gözüyle bakmanın tümüyle doğru ve isâbetli olmadığını görmüş bulunuyoruz. Bunların ne var ne de yok olduğunu ifâde etmek daha isâbetlidir. Ve, gerçekten de, İbn Arabî bunu Fusûs'un dışında bir başka eserinin çok önemli bir pasajında açıkça ifâde etmektedir[359]:

> Üçüncü[360] şey ise ne vücûd (*varlık*) ile, ne yokluk (*adem*) ile, ne ***hâdis*** ve ne de ***kadîm*** olmakla nitelendirilebilir. Ama o ezeldenberi Kadîm ile birlikte olmuştur....
>
> O ne vardır, ne de yoktur ... Ama o, âlemin kökü̈dür (*yâni ontolojik temelidir*) ... Çünkü bu âlem bu üçüncü şeyden hâsıl olmuştur. Şu hâlde o, âlemin bütün gerçeklerinin aslî gerçeğidir. O Akıl'da bulunan evrensel ve anlaşılabilir bir gerçektir. O Ezel'de ezelî, zaman içinde ise hâdis görünmektedir. Eğer bu şeyin âlem olduğunu söylerseniz de isâbet etmiş olursunuz, Hakk ve Kadîm olduğunu söylerseniz de isâbet etmiş olursunuz. Bu şey için bütün bu beyânlar doğrudur.
>
> Böylece bu, ***hudûs***'u da ***kıdem***'i de kucaklayan en genel Tümel'dir. Bu, kendisini mevcûd nesnelerin kesretiyle tafsîl eder. Ama mevcûd nesnelerin bölünmesiyle bölünmez; anlaşılabilir şeylerin bölünmeleriyle bölünür. Kısacası ne vardır ne de yoktur. Bu, âlem değildir ama bir bakıma âlemdir de. Bir "başkası"dır ama bir bakıma başkası da değildir.

Bundan sonra İbn Arabî meseleyi bir de Aristo felsefesi açısından incelemekte ve bu var ya da yok olduğu söylenemeyen bu üçüncü âlemi ***heyûlâ*** ile özdeşleştirmektedir[361]:

> Bir şeyin âleme olan nisbeti odunun: kürsü, sandık minber tahtırevân, v.s. gibi odundan yapılmış çeşitli eşyâya olan nisbetiyle; ya da gümüşün: taslar, sürmelikler, küpeler ve yüzükler gibi gümüşden îmâl edilmiş eşyâya olan nisbetiyle kıyâslanabilir.
>
> Böyle bir kıyas bu (*üçüncü*) şeyin fıtratını ve aynını âşikâr kılmaktadır. Şimdi burada (*odun ile odundan üretilmiş ev eşyâsı arasındaki, varlığı*) telkin edilmiş olan bağıntıyı göz önüne al! Ama bunu göz önüne alırken bunun, odundan yazı masası îmâl edildiğinde bunun odunda bir azalma hâsıl etmesinin aksine, üçüncü şeyde bir azalmaya sebep olduğu düşüncesine de zihninde yer verme! ... Bil ki odunun kendisi "odun-luk" denilen nesnenin büründüğü özel bir sûrettir. (*Şimdi, zihninde bir odun parçası tahayyül edecek yerde*) dikkatini "odun-luk" diye ifâde edilen, yalnız akılla kavranabilen Tümel (küllî) gerçeğe yoğunlaştır.Böylece "odun-luk" denen nesnenin (*odundan gerçek eşyâ îmâl etmenle*) azalıp bölünmediğini de görmüş olursun. Tersine "odun-luk" bütün sandalyelerde ve yazı masalarında, dâimâ ve hiç azalmadan, en başta haiz olduğu kemâl üzere kalmaktadır. Kezâ, "odun-luk" gerçeğinin yanında ve onunla birlikte ve hepsi de yazı masasında kendilerine uyan kemâl üzere olmak üzere, meselâ "uzunluk", "dörtköşe-lik", "nice-lik" v.s.... gibi pekçok gerçeğin bulunması olgusuna rağmen odundan bir yazı masasında "odun-luk" gerçeği birazıcık olsun artmaz. Aynı durum herhangi bir kürsü ya da minber için de böyledir.

---

358 Fusûs, s. 63/ 76/74/**I**-10.
359 **Inşâ'ü-d Devâir**, Nyberg edisyonu, s. 16-17.
360 Birincisi Hakk, ikincisi âlem ve üçüncüsü de a'yân-ı sâbite'dir.
361 a.g.e., s. 19.

Ve işte bu "üçüncü şey", tamıtamına, herbirine uygun kemâl içindeki bütün bu "gerçekler"dir. Buna göre ister ona gerçeklerin gerçeği de, ister *heyûlâ* de, istersen de türlerin türü de! Bu üçüncü şeyin kapsadığı bütün gerçeklere de "aslî gerçekler" ya da "yüce türler" de!

Bu bağlamda özel bir hususa dikkati çekmek gerekir. İbn Arabî burada a'yân-ı sâbitenin "arada-olma" fıtratını yalnızca bunların var ya da yok olmaları yönünden değil, fakat "hâdis" (*yâni zaman içinde, zamana bağlı olarak zuhur etmiş*) ya da "kadîm" (*yâni ezeldenberi mevcûd*) olmaları yönüyle de müşâhade etmektedir. Bu bakımdan İbn Arabî'nin, a'yân-ı sâbitenin ezelî olmasına dayanarak, "âlem ezelîdir" tezine de arka çıktığını beyân etmek yanlış ya da en azından fuzûlî bir basitleştirme olur.

Hakk ile Kevnî Âlem (*Şehâdet Âlemi*) arasındaki merhaleyi temsil ettiklerinden dolayı a'yân-ı sâbite bir anlamda "kadîm"dir. Fakat bunlar İlâhî Bilinç'in ya da Bilgi'nin muhtevâsı olarak Hakk'a ***mukārîn*** (*ilintili*) olmaları anlamında da ancak ikinci kademeden ya da dolaylı olarak "kadîm"dirler. Bu anlamdaki kıdem ise Hakk'ın kıdeminden aslî olarak farklıdır.

Genel anlamda ve özellikle de bu türlü haller için, arada olma özelliğine sâhip herhangi bir şeyin gerçek fıtratını lisan kalıplarıyla uygun bir biçimde ifâde etmek imkânsızdır. İnsân bu gibi hallerde, tıpkı İbn Arabî'nin yaptığı gibi, "bu ne kadîm ne hâdistir ama hem kadîm hem de hâdistir" kabilinden tuhaf ifâdelere başvurmağa zorlanmaktadır. Eğer bu girift ifâdenin tümünden yalnızca "a'yân-ı sâbite kadîmdir" ibâresini çekip alır ve buna dayanarak İbn Arabî'nin âlemin kadîm olduğu[362] tezini savunduğu sonucunu çıkarırsak ona büyük haksızlık etmiş oluruz.

İbn Arabî Fusûs'un, bu âlemdeki sebep-müsebbib ilişkisinin mutlak değişmezliği meselesiyle ilgili bir pasajında, a'yân-ı sâbitenin "kıdem" - "hudûs" konusunu şu şekilde tartışmaktadır[363]:

> Sebeplerin ortadan kaldırılmasına muhakkak ki hiç bir yol yoktur. Çünkü onların böyle olması a'yân-ı sâbitenin gereğidir. Ve onlar Varlık'da ancak a'yân-ı sâbitenin öngördüğü şekilde zâhir olurlar. Çünkü "Allāh'ın *kelime*'leri için tebdîl yoktur" (X/64). "Allāh'ın kelimeleri" ise mevcûd varlıkların a'yân-ı sâbitesinden başka bir şey değildir. Böyle olunca da onlara sübûtları açısından "kıdem" ve fakat varlık ve zuhurları açısından "hudûs" isnad edilir (*yâni bunlara Allāh'ın Bilgisi'nde sâbit olmuş, sübût bulmuş olmaları bakımından **kadîm**, fakat vücûd kazanıp da ortaya çıkmaları bakımından **hâdis** denir*). Nitekim sen: "Bugün bize bir insân ya da bir misâfir geldi" dersin. Hâlbuki onun ziyâreti onun daha önce mevcûd olmamış olmasını gerektirmez.

(II) Tümeller Olarak A'yân-ı Sâbite

Bir önceki kısımda da kaydetmiş olduğumuz gibi, İbn Arabî'nin düşüncesinde a'yân-ı sâbite, teolojik kapsamda, Allāh'ın Bilgisi'ndeki "gerçekler", yâni yalnızca İlâhî Bilinç'de sürekli ve kadîm olarak mevcûd olan ve ancak akıl yoluyla kavranabilen nesnelerdir. Fakat skolâstik felsefe açısından bunlar Tümeller'in (*Umûr-i Küllîyye'nin ya da kısacası Küllî'lerin*) Tikeller'in (*cüz'îlerin*) üstündeki durumuna benzer durumdadır. İlâhî Tecellî'nin kadîm

---

[362] "Ibn Arabî âlemin ezelî olduğu (***kıdem-i âlem***) tezini Meşşâî filozoflarından daha az kesinlikle savunmuş değildir" *Prof. Afîfî, Fusûs Şerhi*, s. 314.
[363] Fusûs, s. 263/211/430/**IV**-199 ve 293.

vücûd mülkünde hangi doğrultular boyunca kuvveden fiile çıktığı meselesi ise Tümeller'in Tikeller yoluyla tafsîli meselesinden başka bir şey değildir.

İbn Arabî'nin felsefesinin bu vechesinin büyük ölçüde Platon'un (*Eflâtun'un*) felsefesini andırmakta olduğunu kaydetmemiz gerekir. Ne olursa olsun a'yân-ı sâbite bize, *bu özel vecheleri bakımından*, Platon'un ***İdea***'larını hatırlatmaktdır.

Fusûs'da bu meselenin skolâstik felsefe açısından geliştirildiği önemli bir pasaj bulunmaktadır[364]. Bu pasajda İbn Arabî İlim, Hayat, v.s. ... gibi İlâhî Sıfatlar'ın felsefî vechesiyle ilgilenmektedir[365]. Daha önce söylenenlerin ışığında bu "Sıfatlar Teorisi"nin "A'yân-ı Sâbite Teorisi" ile özdeş olduğu görülecektir.

> Her ne kadar Tümeller'in (*Umûr-i Küllîyye*'nin) aynında vücûd yok ise de onlar hiç kuşkusuz zihinde (*yâni önce İlâhî Bilinç'de ve sonra da beşerî zihinde*) mâkul ve mâlûm olarak mevcûddur. Bunlar *bâtın* olarak kalırlar ve gaybî varlık durumunu asla terketmezler.

Bu pasajın Kāşânî tarafindan verilen açıklaması şöyledir[366]:

> Tümel nesnelerin yâni Hayat ve İlim gibi mutlak olarak maddî olmayan nesnelerin, ancak Akıl'da somut bir varlığı olur; buna karşılık bunların dış âlemde mevcûdiyetleri görünmez. Çünkü dış âlemdeki varlık, aslında yalnız Akıl'la kavranabilen madde-dışı nesnelerin somut ve ferdî şartlarla belirginleşmesinden ibârettir. Ama (*dış âlemde kuvveden fiile çıkmış bile olsa*) maddî olmayan bir Tümel gene de yalnız Akıl'la kavranabilen bir varlık olarak kalır ve gene de "***Bâtın***" isminin mazharıdır. Bir Tümel, dış âlemde, asla tümelliği ile değil fakat somut bir biçimde belirginleşen bir sûret ile var olur. Ve bir Tümel, ancak istîdâdı dolayısıyla, "***Zâhir***" isminin mazharı olur.

İbn Arabî de şunları söylemektedir[367]:

> Tümellerin (*Umûr-i Küllîyye'nin*) her bir tikel (*aynî*) varlıkta hükmü ve eseri vardır. Hattâ bu Tümeller tikel varlıkların a'yân-ı sâbitesin(*in kuvveden fiile çıkmış sûretin*)den başka bir şey değildir. Bu, Tümellerin yalnızca Akıl'la kavranabilir olmak özelliğine asla son vermez. Bu bakımdan Tümeller Akıl yoluyla kavranabilir olmak yönünden bâtın, tikel varlıklar yönünden zâhirdir. Böyle olunca her bir tikel varlık, tikel olarak vücûd bulması mümkün olmayan Tümeller'e, akıldan çıkartılması mümkün olmayan ve o tikel varlıkla birlikte idrâk edilmesini engelleyen bir varlıkla dayanmaktadır. Bu varlığın zamana tâbî olması ya da zaman-dışı olmasında bir fark yoktur. Zîrâ zamana bağlı olan varlıkların da zaman-dışı varlıkların da Akıl yoluyla kavranan bu Tümeller ile bağıntısı hep aynı bağıntıdır.

Tümeller ile Tikeller arasındaki bağıntı, bu pasajın telkin etmiş olabileceği gibi, tek-yanlı değildir; bu bağıntının Tikeller'in Tümeller üzerinde belirleyici bir kuvvet uyguladığı bir başka yanı da vardır. Görmüş olduğumuz gibi bir Tümel, meselâ *a, b, c, ç* gibi ferdî tikellerde zâhir olduğunda ebediyyen hep aynı kalır. Ama bu tikellerin her birinin kendine has bir

---

[364] Fusûs, s.16/51/13/**I**-143.

[365] Buradaki sıfatlar yalnızca Hakk ile mahlûkata, kıyas yoluyla, ortak olanlardır. Evvel (*ezelî*) ve Âhir (*ebedî*) gibi sıfatlar, mahlûk âlemde asla gerçekleşmediklerinden, doğal olarak göz önüne alınmamıştır.

[366] Kāşânî, Fusûs Şerhi, s. 16.

[367] Fusûs, s. 16-17/51-52-14/**I**-143

tabîatı bulunduğundan Tümel de bunlarda kuvveden fiile çıktığı zaman *a, b, c* ve *ç* tarafından ister istemez etkilenmiş olacaktır. Yâni başka bir deyimle Tümel her özel hâlde özel bir boya ile boyanmış olacaktır.

Şu kadar ki, Tümeller'in kendilerine vermiş olduğu şeyden dolayı tikel varlıklardan da Tümeller'e bir hüküm (*emir, etki*) rücû' eder. Meselâ "İlim"in âlim ve "Hayat"ın da canlı ile olan bağıntısı gibi. Nasıl ki "Hayat" akılla kavranabilen bir gerçektir. "İlim" de akılla kavranabilen fakat "Hayat"dan farklı bir gerçektir. Nitekim "Hayat" da "İlim" de biribirlerinden hem farklı ve hem de ayırdedilebilen iki gerçektir. Biz Allāh hakkında da: "O muhakkak ilim ve hayat sâhibidir" deriz. Böylece Allāh ***Hayy*** ve ***Âlim***'dir. Ve biz bir melek hakkında da ilim ve hayat sâhibi olduğunu söyleriz. O hâlde melek de hayy ve âlimdir. Ve insânın da hayat ve ilim sâhibi olduğunu söyleriz.

(*Bütün bu farklı hâllerde*) "İlm"in de gerçeği birdir, "Hayat"ın gerçeği de birdir. Biz Hakk'ın İlmi hakkında o ***Kadîm***'dir, insânın ilmi hakkında ise o ***hâdis***'dir deriz. Buna göre akıl yoluyla kavranabilen bu gerçekte izâfet ihdâs eden şeye bir bak! Ve akıl ile kavrananların tikel varlıklara nasıl bağlandıklarını gör! Hâlbuki ilmin, bu ilmle kāim olan kimse üzerindeki etkisi o kimsenin âlim (*ilim sâhibi*) olarak nitelendirilmesi olduğu gibi ilimle nitelendirilen kimse dahi hâdis olanın hâdis, ve kadîm olanın da kadîm olduğuna hükmetmek sûretiyle ilim üzerinde hüküm (*etki*) sâhibi olmaktadır[368].

Tümeller'in ontolojik statüsü ile ilgili olarak İbn Arabî bunların ma'dûm (*yok*) olduklarını ifâde etmekle (*bunları yukarıda "a'yân-ı sâbite" adı altında tartışmış olduğumuzda görmüş olduğumuz gibi*) aslında bunların, fıtratları gereği, somut bir vücûda (*yâni tikel bir varlığa*) sâhip olmadıklarını ifâde etmektedir. Ama, artık bildiğimiz gibi, bunlar düpedüz de ma'dûm değildirler; bunların kendilerine özgü, yâni maddî olmayan ve ancak akıl yoluyla idrâk olunabilen, özel bir türden varlıkları vardır.

Bir Tükel, tikel bir nesnede kuvveden fiile çıktığı zaman bu mahâlle özgü özel bir boya ile boyanmış olur. Ama böyle bir durumda kendisi bizâtihî bir ferdiyet kazanmış olmadığı için ferdiyet kazanmış nesnelere has olan temâyüz ve taksim (*farklılaşma ve ayrışma*) özellikleri ile nitelendirilemez. Bu i'tibârla her ne kadar bir Tikel ile bir başka Tikel arasındaki bağıntı, somut ve maddî varlığın kuvvetli bağına dayanması bakımından kavî bir bağıntı ise de bundan çok daha aslî bir bağıntı olan bir Tümel ile bir Tikel arasındaki bağıntı, bir "adem" (*yokluk*) bağıntısı olduğundan, bundan çok daha gevşek bir bağıntıdır. Bu, gerçek ve maddî bir bağıntı değil fakat belirli ve sâbit bir etkisi olan işlevsel bir bağıntıdır.

Bilinmektedir ki Tümeller, her ne kadar akılda mevcûd iseler de, "âlemde kendi başına maddî bir şey olmak" (*yâni ayn*) yönünden ma'dûm (*yok*), fakat hüküm yönünden mevcûddurlar. Nitekim âlemde kendi başına maddî olarak mevcûd olanların vücûduyla kıyâs edildiklerinde onların aleyhine hükm olunur. Şu hâlde mevcûdun a'yân-ı sâbitesi de hüküm kabûl etmekte ama tafsîl ve tecezziyi (*bölünme ve parçalanmayı*) kabûl etmemektedir. Çünkü bu haller Tümeller için muhâldir. Zâten Tümeller bu niteliklere sâhip her şeyde zâtlarıyla zâhirdir. Meselâ "İnsânlık" kavramı, özel olan insân türünden her bir şahısta (*şahısların çokluğuna rağmen*) artıp çoğalmadı da, akıl aracılığıyla idrâk olunan bir kavram olmaktan geri kalmadı da.

Somut bir varlığa sâhip olanlar (*tikeller*) ile bu kabilden bir varlığa sâhip olmayanlar (*Tümeller*) arasında aslında yokluk (*adem*) bağıntısından ibâret bir bağıntı olduğu böy-

---

[368] Fusûs, s. 16-17/51-52-/15/**I**-146.

lece anlaşılınca, varlıkların bâzılarının diğer bâzıları ile olan irtibâtı da anlaşılmış oldu. Zîrâ her hâlde, varlıkların arasında bir birleştirici unsur vardır ki o da "âlemde kendi başına bir şey olan" (*ayn*) nesnelerin varlığıdır. Diğerlerinde ise böyle bir birleştirici unsur bulunmaz. Ve muhakkak ki bir birleştirici unsurun bulunmaması dahi bunlar arasında bir irtibâta delâlet eder. Birleştirici mevcûd olduğu zaman irtibât, hiç kuşkusuz, hem daha kuvvetli ve hem de daha gerçek olur[369].

(III) Zorunluluk Ve İmkân

Daha önce de görmüş olduğumuz gibi İbn Arabî a'yân-ı sâbiteyi ***a'yân-ı mümkinât*** yâni mümkün olan şeylerin cevherleri (*ya da zâtları*) olarak görmekte ve bununla da mümkün olan şeyleri belirleyen değişmez cevherleri kastetmektedir. ***Mümkinât*** (*ya da mümkün olan şeyler*) kelimesi ise âlemdeki mevcûd olan somut ve bireysel şeylere delâlet etmektedir. Bu somut mevcûdat ya da Tikeller bizâtihî varlığa sâhip bulunmadıkları için, aslî nitelikleri gereği "mümkün" olmaları hasebiyle, böyle bir isimlendirme isâbetlidir. Diğer yandan da bunlar, "mümkün" olmalarına rağmen, belirgin sâbit sûretlerde mevcûd olmaları sebebiyle daha ziyâde "zorunludurlar" (*vâcib*). Bu görüş açısından ise temelde mümkün olanların a'yân- sâbite olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü a'yân-ı sâbite, yukarıda da açıkça gösterilmiş olduğu gibi, kendi başına herhangi bir ferdiyet kazanmaksızın yalnızca akıl aracılığıyla idrâk edilebilir kalmaktadır.

İbn Arabî "akıllarının zayıflığı dolayısıyla" *imkân* kategorisini reddedip "bizâtihî zorunluluk (*vücûb-i biz-zât*) ve "başkasından ötürü zorunluluk" (*vücûb-i bi-l gayr*) diye yalnızca iki kategorinin mevcûd olduğunu savunan bâzı düşünürler olduğunu söylemektedir. İbn Arabî bununla beraber, konunun gerçeğini bilenlerin "imkân" kategorisini de kabûl ettiklerini ve "imkân"ın, her ne kadar bir tür "başkasından ötürü zorunluluk" ise de, kendisini üçüncü bir ontolojik kategori kılan garip bir özelliğe sâhip olduğunu bilmekte olduklarını da eklemektedir[370].

Üstâdın düşüncesini şerh eden Kāşânî ise "mümkün" kavramını şu türlü tahlil etmektedir[371]. Bir şeyin gerçeğinin vücûd ile olan bağıntısına göre bütün varlıklar: 1) gerçeği bizâtihî var olmayı gerektiren şeyler, ve 2) gerçeği bizâtihî var olmayı gerektirmeyen şeyler diye iki büyük kategoriye bölünebilirler.

Birinci kategori "bizâtihî zorunluluk" ya da Zorunlu Varlık kategorisidir. İkincisine gelince o da iki kategoriye bölünmektedir: 1) fıtratları ademi (*yokluğu*) gerektirenler, ve 2) fıtratları bizâtihî ne varlığı ne de yokluğu gerektirenler. Bu kategorilerin ilki "imkânsız"ın kategorisidir; ikincisi ise "imkân"ın kategorisidir. Kāşânî ayrıca diyor ki:

> Buna göre "imkân", zâhiren mevcûd olmadan önceki hâldir; ve aynı zamanda da Akıl düzeyine ait olan bir ontolojik hâldir (*hazret*'tir). Meselâ "kara"yı göz önüne alalım. Bu, yalnızca, Akıl düzeyinde olup ne var olmayı ne de ma'dûm olmayı gerektirir. Fakat dış âlemde ise ona ya bir sebebin varlığından ya da sebep yokluğundan başka bir şey eşlik edemez.. Bu ikisi arasında ise üçüncü bir hâl yoktur.

---

369 Fusûs, s.17-18/52-53-/**I**-147.
370 Fusûs, s. 43/67/49/**I**-242 ilâ 244.
371 Kāşânî, Fusûs Şerhi, s. 43.

> Sebebin eksiksiz olarak mevcûd olması hâlinde "mümkün" şeyin varlığı da "zorunlu" olur. Aksi takdirde ise sebebin yokluğundan ötürü bu sefer o şeyin ademi de zorunlu olur. (*Birinci hâlde, bu şey "başkasından ötürü zorunlu"dur, ama ikinci hâlde*) "başkasından ötürü imkânsız"dır.
>
> Böylece gerçek varlık hâlinde "mümkün"ün bir "başkasından ötürü zorunlu" olduğunu görmüş olmaktayız. Fakat bizâtihî, yâni kendi bilfiil varlık hâlinin dışında, o hâlâ "bizâtihî mümkün"dür.

Kāşânî'nin "mümkün" hakkında: "bir şeyin zâhiren var olmasından önce bizzât bulunduğu ontolojik bir hâl" olarak verdiği tanım, aynı zamanda: zâhirî varlığa bulaşmadan önce, bizâtihî "Akıl'da mevcûd" yâni saf bir mâkul olmasından ötürü, bir Tümel'in aslî ve bizâtihî olarak bir "mümkün" olduğunun da açık bir belgesidir. Kāşânî'nin açıklaması, bir tikel sûretinde zâhirî varlık kazanarak tafsîl olan bir Tümel'in iki vechesi bulunduğunu gözler önüne sermektedir. Bir Tümel, zâtı bakımından, zâhirî varlıkta bile gene de bir "mümkün"dür, ama hâlen zâhiren mevcûd olması bakımından da " başkasından ötürü olmakta ve bu i'tibârla da "ontik (*vücûdî*) zorunluluk" diyebileceğimiz bir özelliğe sâhip bulunmaktadır. İşte bu, zamana bağlı olması hasebiyle, ***hâdis*** ya da ***muhdes*** dediğimiz her şeyin gerçek fıtratıdır[372]. Ve ontolojik dönüşüme sebep olan, yâni "aslen mümkün olan"ı "zâhiren mevcûdlar"ın alanına çıkaran ve onu "ârızî olarak zorunlu"ya dönüştüren de, "aslen zorunlu" (*vücûb-i has*) olandan yâni Hakk'dan başkası olamaz.

> Ve hiç şüphesiz hâdis olanın meydana gelişi ve kendisini var edene muhtaç olması onun kendisinde zâten mevcûd olan "imkân"dan ötürüdür. Çünkü onun varlığa sâhip olması (*zorunlu değil fakat*) başkasından ötürüdür. Böyle olunca o, kendisini var edene ***iftikar*** (*ihtiyaç*) bağı ile bağlıdır.
>
> Ve onun dayandığının da (*yâni kendisini var edenin, yaratanın da*) kendi zâtında zorunlu olması ve kendi nefsiyle de kendi varlığında her şeyden *Ganiyy* ve hiç bir şeye ihtiyacı olmaması gereklidir. O, bu hâdis varlığa kendi zâtıyla varlık veren ***Zât***'tır. Bundan dolayıdır ki bu hâdis varlık (*aslî olarak*) O'na bağlıdır.
>
> Ve O, onun varlığını kendi Zât'ı için gerekli gördüğü zaman o hâdis varlık da bundan ötürü zorunlu oldu. Hâdis, onu kendi Zât'ı için kendisinden izhâr edene bağlı olduğundan, isim ve sıfattan ona nisbet edilen her şeyin de kendisine varlık verenin (*yâni Hakk'ın*) sûreti üzerine olması gerekli oldu. Ancak "bizâtihî zorunluluk" (*vücûb-i zâtî*) bunun dışındadır; çünkü bu, hâdis olan bir şey için geçerli değildir. Her ne kadar hâdisin varlığı da zorunlu ise de onun bu zorunluluğu başkasından ötürü (*vücûb-i bi-l gayr*) bir zorunluluktur[373].

(IV) A'yân-ı Sâbite'nin Mutlak Kudreti

A'yân-ı sâbite'nin sübûtu ezelde tesbit edilmiş olmalarından ve mutlak sûrette tâdil edilememelerinden ötürüdür. "Allāh'ın kelimeleri için ***tebdîl*** yoktur" (X/64). A'yân-ı sâbite'nin bu mutlak "tebdîl kabûl etmezliği" bir anlamda Hakk'ın faaliyetini de kısıtlamaktadır. Böyle

---

[372] Dilbilgisi yönünden etken (*aktif*) bir form olan ***hâdis***, bir şeyi, "zaman içinde varlığa kavuşmakta olan" olarak temsil etmekte; buna karşılık edilgen (*pasif*) bir form olan ***muhdes*** ise "zaman içinde varlığa kavuşmuş bulunan" bir şeyi temsil etmektedir.

[373] Fusûs, s.18/53.

bir ifâde, ilk bakışta, küfür gibi görünse de gerçekte böyle değildir. Zîrâ, kelâm ilmi açısından ifâde edilecek olursa, bunlara "tebdîl kabûl etmezliği" bahşeden Allāh'ın Takdîri'dir, ve İbn Arabî'ye özgü terminoloji çerçevesi içinde bunlar zâten Hakk'ın (*Kendi içindeki*) bâtınî taayyünleridir.

İlâhî Takdîr'in, a'yân-ı sâbite merhalesinde, tebdîl kabul etmez bir şekilde tesbit etmiş olduğunu değiştirmesi söz konusu olamaz. Hattâ Allāh'ın böyle bir şeyi isteyebileceği bile düşünülemez. Kur'ân'ın kâfirlerle ilgili: "Eğer Allāh dileseydi hepinizi doğru yola iletirdi (*Ve lev şâe lehedâküm ecmaıyn*)" (XVI/9) meâlindeki âyeti Allāh'ın vuku bulanın aksini de, yâni a'yân-ı sâbite düzeyinde taayyün etmiş olanın aksini de, dileyebilmesinin mümkün olduğunu îmâ eder gibidir. Bununla beraber bu, İbn Arabî'ye göre çok basit bir yanlış anlamadır. Bu âyetteki "eğer" anlamına gelen *lev* kelimesi hâlihâzırda vuku bulması mümkün olmayan bir şeyin farz edilmesinin ifâdesi için kullanılan bir dilbilgisi aracıdır. Bune göre bu âyet, daha çok, kâfirlerin hepsinin doğru yola iletilmesi hakkında Allāh'ın dileğinin mutlak imkânsızlığını îmâ etmektedir[374].

Bir önceki alt-bölümde a'yân-ı sâbite'nin "mümkînât" olduğunu tesbit ettik. Ama a'yân-ı sâbite'nin tebdîl kabûl etmez sâbitliği hakkında henüz görmüş olduklarımızın ışığı altında bunların "imkân"larının çok özel bir içeriği olduğunu da kabûl etmeliyiz. Mantık açısından "mümkün" olan bir şey ya *a* gibi bir şey ya da bunun zıddı olan *a-değil* (ya da *a-nın gayrı*) olmak istîdâdına sâhiptir. Meselâ bunu Kur'ân'la ilgili bir örnek aracılığıyla ortaya koymak istersek bir "mümkün" olarak bir insân ya bir "mü'min" ya da bir "kâfir" olmak istîdâdına, yâni bilfiil ister Allāh'ın "hidâyetini" kabûl etmek, isterse "doğru yoldan sapmak" istîdâdına sâhiptir. Ama aslında, söz konusu şeyin *a* şeklinde mi *a-nın gayrı* şeklinde mi kuvveden fiile çıkacağı daha başından belirlenmiştir. Eğer o, *a* şeklinde vuku bulacak şekilde belirlenmiş bulunuyorsa Allāh bile onu yolundan çevirip de *a-nın gayrı* şeklinde kuvveden fiile çıkartmaz.

> Akıl yürütme düzeyinde bir "mümkün", bizâtihî, şeyi de onun karşıtını da kabûl edebilen bir konumdadır. Ama mantık açısından mümkün olan şeylerden biri olarak kuvveden fiile çıktığı zaman, biz de, daha a'yân-ı sâbite durumundayken "mümkün" hakkındaki takdîrin işte *bu* olmuş olduğunu bilmiş oluruz...
>
> Hâlbuki (*yukarıda zikredilmiş olan Kur'ân âyetindeki kâfirler misâlinde olduğu gibi âşikârdır ki*) Hakk bunu dilemedi; onların tümüne hidâyet etmedi, ve etmez de. "Eğer dilerse" sözü de böyledir. Hiç diler mi? Bu olacak şey değildir. Zîrâ Hakk'ın dileği (*ezelde belirlenmiş olana uygun olarak*) gâyesine yöneliktir. Bunun sebebi ise O'nun İrâde'sinin O'nun Bilgi'sine, O'nun Bilgi'sinin de "ma'lûm"a (*bilinen'e*) tâbi' olmasıdır. Hâlbuki bilinen sensin ve senin (*a'yân-ı sâbitenle ezelde belirlenmiş olan*) ahvâlindir. Bu bakımdan bilinene tesir eden Bilgi değildir. Belki, bilinen bilene (*âlim'e)* tesir eder. Buna göre, bilinen de aynında sâbit olanı Hakk'a izâfe etmiş olur[375].

Hakk her ferdî nesneyi ezelî cevheri (*yâni ayn-ı sâbitesi*) itibâriyle bilir ve İrâde'sini de bu Bilgi'yi temel alarak izhâr eder. Ama daha önceden de bildiğimiz üzere, Hakk'ın bir nesne hakkında İrâde'sini faal kılması O'nun ona vücûd (*varlık*) vermesiyle aynı şeydir. Bu i'tibârla ve mâdem ki Hakk'ın varlık vermesi O'nun her bir şeyin ayn-ı sâbitesi hakkındaki Bilgi'sine bağlı olarak bu tarzda vâki olmaktadır, o zaman Hakk'ın her bir şeye her bir hâl için diğerinden farklı olan özel bir biçimde varlık verdiğini söylememiz gerekir.

---

374 Fusûs, s, 18/53.
375 Fusûs, s. 75-76/82/91-92/**II**-6 ve 65.

Fakat meselenin bir başka vechesi daha vardır. Varlık olduğu sürece, Hakk'ın eşyâya lûtfettiği varlık dâima bir ve aynıdır. Varlık *olarak* varlığın birinden ötekine değişmesi muhâldir. Hakk bütün eşyâya bir ve aynı varlığı verir, ama ferdî "kaplar"ın her biri kendi has tabîatına uygun olarak bu varlığı farklı biçimlerde kabûl eder ve farklı biçimlerde izhâr ederler. İbn Arabî meselenin bu vechesini şöyle tasvîr etmektdir: Aslında Hakk varlık vermekten başka bir şey yapmamaktadır; varlığı tek tek belirleyip sınırlandıran, ona özel bir boya atfeden, gene kendi aynının gereğine uygun olarak, insândır.

> "Bizim hiç birimiz yoktur ki onun bilinen bir makāmı olmasın" (XXXVII/ 164). Bu belli makām senin (*Hakk'ın Bilgisi'ndeki a'yân-ı sâbitenle*) sâbit olduğun zaman onunla olduğun, ve (*varlık kazandığında da*) onunla zâhir olduğun şeydir. Bu, senin varlığın sâbit olunca böyledir. Ama vücûdun sana değil de ancak Hakk'a ait bulunduğu sâbit olunca o makām da artık senin olamaz. Ama sen vücûdun sana değil de Hakk'a ait olduğunu söylesen de hiç kuşkusuz gene de Hakk'dan gelen vücûd üzerinde belirleyici bir gücün (*hükmün*) mevcûddur.
>
> Eğer böyle olmayıp da senin varlığın sâbit olacak olursa o hâlde hüküm hiç kuşkusuz gene senindir. Ve eğer hâkim Hakk olacak olursa, bu takdirde de Hakk'ın sana vücûd vermesinden başka yol yoktur. Buna göre de senin üzerine olan hüküm senin için sâbit olur. Şu hâlde sen de ancak nefsin için hamdet ya da onu kına. Geriye ise Hakk için, sana vücûd vermiş olmasının hamdı kalır. Zîrâ bu ona aittir, sana değil[376].

Bu düşünce tarzı İslâm düşüncesi çerçevesi içinde bir takım çetin meselelerin zuhûruna yol açacak niteliktedir. Bunlardan en kayda değeri bunun ahlâkî değerler alanında hâsıl ettiği yansımadır.

İbn Arabî'ye göre bütün insânlar, kendi a'yân-ı sâbiteleri onları ezelde bu türlü belirlemiş olduğu için, oldukları gibidirler. İster iyi ister kötü, ister mü'min ister kâfir olsun Dünyâ'da hiç kimse Hakk'ın irâdesine karşı değildir. Allāh'ın Resûlü'ne itaat etmeyip de onunla nizâya düşen birinin örneğini göz önüne alan İbn Arabî şu delilleri takdîm etmektedir[377]:

> ...Kendisiyle nizâya düşen kimse, daha varlık âleminde zuhûra gelmeden önce ayn-ı sâbitesiyle sübût bulduğu kendi hakîkatından sapmış değildir. Böyle olunca da, varlık âleminde de ancak, onun için yokluk âleminde takdîr edilmiş olan şey ortaya çıktı. Binâenaleyh o (*Allāh'ın Resûlü ile nizâ ederken*) ne (*kendi*) hakîkatını tecâvüz etti ve ne de yolundan saptı. Şimdi bunun nizâ diye isimlendirilmesi halkın gözlerini örten bir perdenin sebep olduğu ârızî bir şeydir. Nitekim onlar hakkında Hakk Teâlâ: "Velâkin insânların çoğu bilmezler" (VII/187) ve "...Velâkin insânların çoğu bilmezler. Onlar Dünyâ hayatının görünen yüzünü (*zâhirini*) bilirler[378] ve onlar işin âhiretinden gâfildirler" (XXX/6-7) buyurmuştur. Buradaki gâfil deyimi *maklûb* yâni alt-üst edilmiş (*mâ'nâsı başka bir kalıba sokulmuş olan*) bir kelimedir. Zîrâ gâfil tâbiri bu kimselerin: "Bizim kalblerimiz gılâf (*perde,kılıf, muhafaza*) içindedir" (II/88) sözlerindendir. O *gılâf* ise işi gerçek mâhiyetine uygun olarak idrâk edilmesine engel olan bir perdedir.

---

[376] Fusûs, s. 76-77/83/92-93/**II**-66 ilâ 69.
[377] Fusûs, s. 157-158/128/205-206/**III**-60 ve 61.
[378] Nuri Gencosman'ın Fusûs ül-Hikem çevirisinin M.E.B.nca ikinci basımında ***sehven*** "*bilmezler*" diye basılmıştır.

"Nizâ çıkaran" hakkındaki münâkaşa âlemdeki her olay için geçerlidir. Beşerin bakış açısından ister iyi ister kötü olsun her şey ezelde kesin ve değişmez bir tarzda belirlenmiş olana uygundur. Bu anlamda, her şey İlâhî Takdîr'in kendisine çizmiş olduğu yönde yol alır ve onu bu yolundan saptıracak hiç bir şey yoktur.

Eğer iyi ile kötü (yâni *hayr ile şer*) arasındaki fark yalnızca arızî bir mesele ise ve her şey kendi ayn-ı sâbitesinin belirlediği gibi vuku bulmakta ise, İslâm'ın âmentüsünün en temel bahislerinden biri olan, "iyi için ödül, kötü için de cezâ doktrini"nin zorunlu olarak bundan ağır bir biçimde yara alması gerekir. Aşağıda İbn Arabî'nin "ödüllendirme ve cezâlandırma" (*sevâb ve ikāb*) meselesi hakkında ileri sürdüğü kendine özgü yorumu takdîm ediyoruz[379].

Dinî açıdan iyi ile kötü arasındaki farkın ortaya çıkması, ancak, insânların dinî bir cemaate bağlı olarak bir içtimaî hayat yaşadıkları düzeyde ortaya çıkan bir olaydır. Bu düzeyde, ahlâkî açıdan kendisine sorumlu gözüyle bakılan kişiyi de Şeriat: ***mükellef,*** yâni "kendisine sorumluluklar ***yüklenmiş*** kişi" diye isimlendirmektedir.

Bu durumda bir ***mükellef*** ya Şeriat'ın emirlerine "boyun eğer" ya da onlara "itaatsizlik ederek" Şeriat'a baş kaldırmış olur. Birinci hâldeki insâna ***mutî'*** yâni Allāh'a itaatkâr denir. Ama İbn Arabî'nin görüş açısına göre önemli olan husus şudur ki, ikinci hâl söz konusu olduğunda da, insân birinci hâldekinden hiç de daha az itaatkâr değildir. Zîrâ ikinci hâl söz konusu olduğunda da insân, sâdece, İlâhî İrâde'nin doğrudan doğruya bir tezâhürü olan aynının değişmez hükümlerine uygun olarak hareket etmektedir.

Bir kimsenin Allāh'ın emirlerine itaatsizlik etmesi hâlinde, hiç kuşkusuz, Allāh'ın o kimseyi affetmesinden ya da cezâlandırmasından başka bir yol mevcûd değildir. Ama işin dikkate değer yanı şudur ki Allāh da o kimseye "boyun eğmekte" ve onun fiilinin emirlerine uygun olarak hareket etmektedir. Bâlî Efendi'nin işâret ettiği vechile, burada her iki tarafta da (*min at-tarafeyn*) boyun eğme (*inkıyâd*) söz konusudur. Bu ise İbn Arabî'ye göre ***İslâm*** (*inkıyâd,teslîmiyet*) anlamında olduğu kadar ***cezâ*** (*lâyığının karşılığını verme*) anlamında da dinin delâlet ettiği şeydir.

İbn Arabî'ye göre din gerçekten de "lâyığının karşılığını vermek"dir. Bir kimse Allāh'a "itaat" edecek olursa O bu kimseye "kendisinin hoşuna gidecek bir şeyle" karşılığını verir. Bir kimse Allāh'ın emirlerine "itaatsizlik"eder de baş kaldırırsa o zaman da Allāh ona "kendisinin hoşuna gitmeyen bir şeyle" karşılığını verir. Hoşa giden bir şeyle karşılık vermeğe "ödül", hoşa gitmeyen ya da zahmet veren bir şeyle karşılık vermeğe de "cezâ" denir. Sübjektif olarak, "ödül" ile "cezâ" arasında hiç kuşkusuz aslî bir fark bulunmaktadır, ve bu fark da "ödül"e ya da "cezâ"ya mazhar olan kimse tarafından pek şedîd bir şekilde algılanır. Bununla beraber, meseleye objektif bir bakış açısıyla yaklaşıldığında, bu her ikisi arasında aslî hiç bir fark yoktur. Çünkü her iki hâlde de Hakk, a'yân-ı sâbitenin îcâblarına "uygun" olarak davranmaktan başka bir şey yapmamaktadır. Belirli bir ayn hiç kuşkusuz bir kimsede belirli bir davranışı gerektirmekte ve bu davranış da, Hakk katında, "ödül"ü ya da "cezâ"yı îcâb ettirmektedir.

> Buna göre eğer bir kimse bir sevâb işlerse (*ve bunun sonucu olarak bir ödüle mazhar olursa*) bunu kendisine izâfe eden gene kendisidir. Eğer bir günah işlerse (*ve bunun sonucu olarak da bir cezâya mazhar olursa*) bunu kendisine veren de kendisinden başkası değildir. Yâni kendisine ***Mün'im*** olan da (*nîmetlendiren de*) odur, kendisinin

[379] Fusûs, s.104-105/95-96/128-129/**II**-190.

Muazzib'i de (*cezâlandırıcısı da*) gene kendisidir. Böylece o öğerse kendisini öğsün, söverse de kendi nefsine sövsün! Allāh'ın insân hakkındaki bilgisinde "...kesin delil (*hüccet-i bâliğa*) ancak Allāh'ındır" (VI/149), çünkü bilgi (*ilim*) bilinene (*ma'lûma*) tâbîdir.

(*Bununla beraber yukarıdaki gözlem, meselenin yeterince künhüne inmemektedir*). Bu türden meselelerin daha da derin bir idrâki de şöyledir. Bütün "mümkînât"ın kökü adem'dedir. (*Bunların "varlığı" gözüyle bakılan ise aslında*) mümkînâtın a'yân-ı sâbitelerine özgü çeşitli varlık sûretlerinde kendini izhâr eden Hakk'ın varlığından başka bir şey değildir. Ve bu sana gerçekte kimin ızdırab çektiğini idrâk ettirir. (*Yâni bu demektir ki sevâbdan dolayı hoşnud olan ya da cezâdan dolayı ızdırab çeken insân değil fakat insânın, aslında Hakk'ın bizzât bir hâlinden başka bir şey olmayan, a'yân-ı sâbitesine uygun olarak kendini özel bir sûrette izhâr eden Hak'dır*). Böylece insânın her bir hâlinin ya da fiilinin sonucunun gerçekten de ne olduğunu anlamış oldun. (*Yâni insânın her bir fiilinin sonucu olan sevâbı ya da günahı ya da ödülü veyâ cezâsı aslında bu fiil tarafından belirlenmiş olan özel sûret altında Hakk'ın bir tecellîsidir*). Aslına bakılacak olursa (bir fiilin) herhangi bir sonucu, etimolojik olarak "izleyen ya da hâsıl olan" (*'akaba*) anlamında anlaşılması gereken, ***ikāb***'dır. Bu anlamda ikāb hem iyi hem de kötü sonucu içermektedir ama Arapça'nın mûtad kullanılışında ikāb ile yalnızca (*"cezâ" anlamındaki*) kötü sonuç anlaşılmakta, iyi sonuca ise ***sevâb*** denilmektedir[380].

Eğer "iyi" ile "kötü"nün, "ödül" ile "cezâ"nın gerçek anlamları biraz önce gördüklerimiz gibi ise o zaman, Allāh'ın insânlara, görevinin genellikle hayrlı işlerde bulunmaya ve şerden kaçınmaya dâvet etmek ve herkesin mutluluğu için gayret sarfetmek olduğu öğretilen "elçiler" göndermesinin anlamı nedir? İbn Arabî'nin teorisinin bu çok özel muhtevâsı göz önünde tutulduğunda, "elçi" (*Resûl*) kavramının da şimdiye kadar kabûl edilmiş olandan çok farklı olması beklenmelidir.

Elçileri ve "onların vârisleri" olan gerçek hakîm kişileri tabîblerle mukayese ederek İbn Arabî risâlet hakkındaki fikrini şöyle açıklamaktadır[381]:

Ma'lûm olsun ki bir tabîb hakkında "o tabîata hizmet eder" (*hâdim at-tabîat*) denildiği gibi Resûller ve onların vârisleri için dahi, genel anlamda, "İlâhî Emr'e hizmet ederler" denir. (*Bilindiği gibi genellikle, Resûllerin, nefislerin sağlığını korumakla ve nefisler bir maraza yakalandıklarında da onları normal sağlıklı hâllerine rücû' ettirmekle görevli olan, nefislerin tabîbleri olduklarından söz edilir*).

Hâlbuki Resûller, aslında, mümkînâtın ahvâline hizmet ederler (*yâni onların gerçek görevi "hizmet etmek"dir; ve onlar, a'yân-ı sâbite hâlindeyken mümkînâtın cevherleri neyi gerektiriyorsa tamıtamına onun zuhûruna gayret ederler*). Ama onların bu hizmeti de bizâtihî kendi a'yân-ı sâbitelerinin gereği olarak onların kendi ahvâllerinin bir parçasıdır. Bunun ne kadar acâyib bir şey olduğunu görebiliyor musun?

---

380 Toshihiko Izutsu, kitabının 1966 baskısında da 1984 baskısında da, bu pasaj için hiçbir dipnotu vermemiştir. Pasajda parantez içindeki kendine ait açıklamalar hâriç olmak üzere pasajın Kāşânî'den alınmış olması kuvvetle muhtemeldir. (*Çevirenin notu*)

381 Fusûs, s. 107-108/97-98/130-131/**II**-197 ve 198. Bu pasajın tercümesinde Izutsu'nun bir hatâsı vardır. "*Ve tabîb Tabîat'a ancak hasta bedeni ıslah etmediği zaman hizmet etmiş olur...*" Izutsu'da: "*He is only a servant of Nature in the sense that he brings the body of his patient back to health...*" şeklindedir. Bu konuda Nuri Gencosman'ın, Ahmed Avni Konuk'un ve Hans Kofler'in (***Das Buch der Siegelringsteine der Weisheitssprüche***, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz/1970, s. 48) tercümeleri birbirleriyle mutabakat hâlindedir.

> Bununla beraber burada kayda değer bir husus vardır. Neye hizmet ederse etsin (*yâni ister Tabîat'ın isterse mümkînâtın varlık âleminde zuhur eden ahvâlinin hizmetkârı olsun*) burada istenilen hizmet ehli hizmet ettiği nesnenin (*bu hasta bir kimse de olabilir, ya da bir varlık hâli olabilir*) a'-yân-ı sâbitesine ya hâl ya da söz aracılığıyla vâkıf olan kimsedir (*tıpkı bir tabîbin hastasının cismânî durumunu müşâhede ederek ya da hastaya bir takım sorular sorarak tedâvî etmesi gibi*).
>
> Buna göre tabîb hakkında ancak, hastanın hâli buna müsaitse, Tabîat'a hizmet ediyor (*hâdim-i tabîat*) demek doğru olur. Zîrâ Tabîat hastanın bünyesinde öyle özel bir mizâc verir ki ona bu sebebden ötürü hasta denir. Eğer tabîb bu durumda Tabîat'a (*müsbet olarak*) hizmet ediyor olsa idi (*Tabîat'ın hastaya vermiş olduğu mizâca uygun olarak*) onun hastalığının derecesinin daha da artması gerekirdi. Fakat (*tabîb hastanın*) sağlığı(*nı*) dilediği için buna engel olur. Hâlbuki, bu mizâca karşıt bir mizâc üretmek sûretiyle elde edilen sağlık dahi Tabîat'tandır.
>
> Bu i'tibârla tabîbin genel anlamıyla Tabîat'ın hizmetkârı olmadığı anlaşılmaktadır (*yâni tabîb bütün ahvâl ve şeraitte sürekli olarak Tabîat'a hizmet ediyor değildir*). Ve tabîb Tabîat'a ancak hasta bedeni ıslah etmediği zaman hizmet etmiş olur ve onun mizâcını da gene Tabîat aracılığıyla değiştirir. Böyle olunca da tabîb Tabîat'a umûmî yönden değil husûsî yönden hizmet etmiş olur.

Tabîb her ahvâl ve şerâitte Tabîat'a hizmet ve ıslah etmek zorunda değildir. Meselâ Tabîat eğer ishâl gibi sağlıksız bir hâl üretmiş ise tabîb Tabîat'ın bu faaliyetini kısmaya ve sağlıklı bir durumun ihdâsına gayret etmek zorundadır. Ama bu türlü üretilmiş olan sağlıklı durum da Tabîat'ın parçası olduğundan o, bunun ihdâsına sebebiyet verirken de, gene aynı Tabîat'a hizmet etmiş olur. Bu misâl ise nefislere tabîb olan Resûlün görevinin mâhiyetini de aydınlatmaktadır.

> Şu hâlde tabîb (*faydalı faaliyetini desteklemek bakımından*) Tabîat'a hem hizmet eder hem (*tahrîb edici vechesine*) hizmet etmez. Buna benzer şekilde Resûller ve onların vârisleri de Hakk'a hem hizmet ederler, hem etmezler (*yâni onlar İlâhî Emr'e onun bütün vecheleri yönüyle değil yalnızca faydaya taallûk eden yönüyle hizmet ederler*).

Bu ise Resûlün İlâhî İrâde'nin değil, yalnızca İlâhî Emr'in bir hizmetkârı olduğunu göstermektedir. İlâhî Emir İlâhî İrâde ile zorunlu bir biçimde çakışmaz. Aksine her ikisi arasında sık sık fark zuhur eder. İrâde'nin mutlak ve irâde olunanın da muhakkak vuku bulacağı bir mâhiyeti olmasına karşılık Emir itaat edilip edilmeyeceğine bakılmaksızın, yâni emredilenin vuku bulup bulmayacağı göz önünde tutulmaksızın, verilir. Emir ile İrâde arasında fark bulunduğu zaman Resûl İrâde'ye değil Emr'e hizmet eder. Eğer İrâde'ye hizmet etseydi Resûlün, şerri engelleyecek yerde, şerrin faillerini desteklemesi ve onlara kötü fiillerde bulunmamayı tavsiye etmemesi gerekecekti. Fakat hâlen vuku bulduğu gibi eğer "şerr"in vukuu İlâhî İrâde'ye bağlı ise Resûlün ona karşı onu yeren fiili de İlâhî İrâde'nin eseridir.

Bundan başka, yukarıda da görmüş olduğumuz gibi, bir şeyin şu ya da bu şekilde vuku bulması hakkındaki İlâhî İrâde bu şeyin gerçekten de vuku bulması hakkındaki İlâhî Bilgi'ye bağlıdır ve o şeyin bizzât a'yân-ı sâbitesinin aslî mâhiyeti ile tayyün etmiştir. Ve bu gözlemin ışığı altında da Resûllerin öğüt verme faaliyetinin müsbet etkinliği sanki kayboluyor gibidir. Zîrâ a'yân-ı sâbite tarafından belirlenmiş olanı değiştirmeğe kimsenin gücü yetmez. Bu konuda İbn Arabî şunu demektedir: nasıl ki bir tabîb, Tabîat'ın tahribkâr faaliyetini durdurmak ve marazî durumu sağlıklı duruma geri döndürmek için gayret ederken, Tabîat'a ***do-***

laylı olarak hizmet ediyorsa işte bir Resûl dahi şer faillerinin şerlerini men etmeğe onların Âhiret'te selâmet ve saadete nâil olmalarına yardım etmeğe gayret ederken de İlâhî Emr'e hizmet eder.

Hiç kuşkusuz, tabîbin gayretinin bâzı müsbet tesirleri vardır. Ama Resûlün engel olmaya çalıştığı "şer" eğer ona âlet olan kimsenin a'yân-ı sâbitesine sökülüp atılamıyacak bir biçimde rabtedilmiş bulunuyorsa acaba Resûlün gayretinin bu takdirde herhangi bir faydası olur mu?

Bu görüş açısından bakıldığında, bir "mu'cize"nin te'siri de sağduyunun mu'cizeyi algılayışından çok daha az etkin bir şekilde görünmektedir. Çünkü bir Resûl ne kadar mu'cize gösterirse göstersin a'yân-ı sâbite tarafından belirlenmiş olan asla bozulamaz. Resûller, mu'cize göstermelerini mümkün kılan ve adına ***himmet***[382] denilen özel bir mânevî güce sâhiptirler. Ama Resûller bu doğa-üstü hasleti ister izhâr etsinler ister etmesinler, sonuç gene de aynı olacaktır; çünkü olayın inkişâfı a'yân-ı sâbitenin belirlediği yoldan asla sapmayacaktır.

> Resûl muhakkak bilir ki (*îmansız*) bir topluluğun önünde mu'cize gösterecek olursa bunlardan bir bölümü buna inanıp kendisine îman eder; fakat diğer bir bölümü de zulümlerinden, kibirlerinden ve hasetlerinden dolayı bunu bile bile inkâr eder. Hattâ bir bölümü de bu mu'cizeyi sihirden ya da büyüden sayar. Bütün Resûller bunun farkında olup ancak Allāh'ın kalbini îman nûruyla aydınlatmış olduğu kimsenin mü'min olacağını ve (*bir mu'cizeye*) îman nûruyla bakmayan kimseye ise mu'cizenin bir fayda vermeyeceğini bilirler. Bundan dolayıdır ki, te'siri mu'cizeye şâhid olanların gözlerinde ve kalblerinde umûmî olmadığı için, Resûl de mu'cize göstermek husûsundaki ***himmet***'ini azaltır.
>
> Nitekim Allāh peygamberler arasında en üstün kemâle, en yüce bilgiye, hâl cihetinden de en büyük sıdka sâhib Olan"ın (*yâni Hazret-i Muhammed'in*) hakkında: "... Sen sevdiğin kimseye hidâyet edemezsin, fakat Allāh dilediğine hidâyet eder" (XXVIII/56) buyurmuştur... (*Buna ilâveten aynı yerde*) Allāh, (*Kendi Zat'ı için*): "O, hidâyete erecek olanları en iyi bilendir" (XXVIII/56) buyurmaktadir. Bu şu demektir ki onlar daha henüz adem (*yokluk*) hâlinde iken kendilerinin hidâyetleri hakkındaki Bilgi onların a'yân-ı sâbiteleri aracılığıyla Allāh'da zâten bulunmaktadır. Bunlar da göstermektedir ki Bilgi her zaman bilinene bağlıdır. Binâenaleyh, a'yân-ı sâbite lerinin yaratıldığı zaman ve kendileri henüz varlık âleminde zuhur etmeden önce mü'min olan kimse varlık âleminde de aynı o şekilde zâhir olur. Allāh o kimsenin böyle olacağını ayn-ı sâbitesinden bilir. İşte bunun içindir ki (*Kendi'si için*): "O, hidâyete erecek olanları en iyi bilendir" (XXVII/56) buyurmuştur[383].

İbn Arabî'nin muhakemesinin özü Kāşânî tarafından daha mantıkî bir şekilde şöyle takdîm edilmiştir[384]:

> Eşyânın hakîkatı hakkında (*Resûllerin haiz oldukları*) kâmil bir bilgi, zorunlu olarak, onların Allāhu Teâlâ'nın huzûrunda büyük bir tevâzu ile davranmalarını ve eşyâya diledikleri gibi hükmetmemelerini ya da herhangi bir şeye ***himmet*** etmemelerini gerektirir. Zîrâ hakîkata gerçekten de vâkıf olan kişi bilir ki Ezelî Bilgi'de bulunandan baş-

---

382 *Himmet* hakkında ayrıntılar için XVII. Bölüm'e bakınız.
383 Fusûs, s.159-160/130-131-/210-212/**III**-68 ilâ 72.
384 s. 160.

ka bir şey asla vuku bulmaz. Vuku bulacağı (*Hakk tarafından*) bilinmiş olan mutlaka vuku bulur, ve vuku bulmayacağı bilinmiş olan da asla vuku bulmaz.

Bütün mesele, sonunda, kabın yeteneğinin ne olduğunu bilen bir Fâil ile kendi aslî ve tabiî "istîdâd"ından başka bir şey kabûl edemeyen bir kap arasındaki münâsebete ircâ olmaktadır. Ve eğer durum böyle ise, o zaman bir Resûl neye ***himmet*** edecektir? Onun ***himmet*** etmesinin yararı nedir?Zîrâ zaman içinde zuhur edip etmeyeceği ezelde bilimiş olan hiç bir şeyin onun *himmeti* aracılığıyla değişmesi mümkün değildir. Hattâ ***himmet,*** ona ezelde takdîr edilmiş olan ânı dahi ne öne alabilir ve ne de geri bırakabilir.

Binâenalyh kap Fâil'in ezeldenberi kabûl edeceğini bildiğinden başka bir şeyi kabûl edemediği gibi Fâil de, kendi yönünden, kabın aslî olarak kabûl etmesi gerekenin dışında bir icraat yapmaz. Bunun sebebi a'yân-ı sâbitenin, varlık âleminde boy göstermeleri hâlinde, kendilerine ezelden ebede kadar ne olacağının bizzât belirlenmiş olmasına karşılık Fâil-Olan-Alîm'in bunu (*yâni a'yân-ı sâbitenin belirlemiş olduğunu*) sâdece bilmesidir.

(V) Kaderin Sırrı

Bir önceki bölümde ısrarla işâret etmiş olduğumuz gibi her bir şeyin Cenâb-ı Hakk'dan vücûd bulmasının yolu, kesinlikle, onun kendi "istîdâdı" tarafından belirlenmektedir. İstîdâdın belirleyici gücü o kadar büyüktür ki Hakk dahi (*Kendi yaratmış olduğu*) bu şeyin gereğine uymaktadır[385].

"İstîdâd"ın belirleyici gücünün mutlak olduğu tezi tabiî ve de aslî olarak kader meselesine bağlıdır. Kader meselesi ise İslâm'ın ilk zamanlarındanberi ***kazâ*** ve ***kader*** başlıkları altında ortaya konulmuş ve hayâtî önemi haiz bir mesele olarak tartışılmıştır. İbn Arabî de aynı meseleye eğilerek bunu a'yân-ı sâbite teorisi çerçevesi içinde kendine özgü bakış açısıyla tartışmaktadır.

Bil ki ***kazâ*** Allāh'ın eşyâ ile ilgili hükmüdür. Ve Allāh'ın eşyâ ile ilgili hükmü de O'nun eşyâdaki ve eşyâ ile ilgili Bilgi'siyle kesin uyum içindedir. Bu Bilgi ise, eşyâ kendi nefsinde hangi hâl üzere sâbit olmuşsa o hâle ait bilginin Hakk'a bildirdiği şeyle sınırlıdır.

Ve ***kader***'e gelince bu da eşyânın "***ayn***"ında (*yâni eşyânın kendi nefsinde sâbit olan hâli üzerine*) Hakk tarafından verilen hükmün (*zuhûrunun*), hiç bir şey ilâve edilmeksizin, belirli bir vakte bırakılmasıdır (*tevkît edilmesidir*). Şu hâlde ***kazâ*** dahi her birşeyin kaderi hakkında hükmederken onun ayn-ı sâbitesine uygun hükmeder. Bu da ***kader***'in sırrıdır.

Bu gerçeği idrâk etmek (*bu âlemde olup bitenlere*) müşâhid olduğu hâlde kalb gözü açık ve (*herkesin duyamadığı bilgece söz ve öğütlere*) kulak veren kimseye mahsûstur. Zîrâ Allāh için (*bu hususta*) hüccet-i bâliğa (*apaçık delîl*) vardır[386].

---

385 Bu kadar büyük bir kudrete sâhip olduğu söylenen "istîdâd"ın aslında Hakk'ın ontolojik ahvâlinden özel bir hâl olduğu düşünülecek olursa, sağduyuya bir küfürmüş gibi çarpıcı gelecek olan bu kavramın hiç de küfürlük bir tarafı bulunmadığı anlaşılır. Ibn Arabî'nin düşüncesine göre bütün her şeyin, eninde sonunda, Hakk'ın bizzât derûnunda ezeldenberi faal olan bir tiyatro piyesi olduğu hatırlanmalıdır. "Allāh yarattıklarına tâbîdir", "Âlem Allāh'ı zorunlu hizmete yöneltir" v.s... şeklinde "küfür" gibi görünen ifâdeler hep bu temel çerçeve içinde idrâk edilmelidir.

386 Bu paragraf T. Izutsu'nun ingilizce tercümesinde bulunmamaktadır. Bk. 1) Nuri Gencosman tercümesi, M.E.B. Yayınları, 2. Baskı, s.216/satır:1-5, ve 2) Ahmed Avni Konuk'un tercüme ve şerhi, Marmara Üniv. Yay., cild: **III**, s. 83.

Bu i'tibârla bilge kişi (*hâkim*) de, gerçekte, meselenin "aynı"na (*aslına*) tâbî olup meselenin mâhiyetinin zorunlu kıldığı şeye göre hükmünü verir. Bu durumda, hakkında hüküm verilen (yâni *mahkûm*) hâkimin üzerine kendisindeki istîdâdla egemen olur, öyle ki hâkim kendisi hakkında bununla (*yâni kendindeki istîdâdın gereğine göre*) hükmetsin. Ve, gerçekten de, bir şey hakkında hüküm veren her "hâkim", hangi türden hâkim olursa olsun (*yâni ister Cenâb-ı Hakk olsun, isterse bir beşer olsun*), hükmettiği şeyle ve hükmettiği şeyde kendini mahkûm kılmış olur[387] .

Daha önceden de bilmekte olduğumuz gibi her şeyin aslî yapısı, geriye döndürülmesi mümkün olmayan bir biçimde, onun ademdeki ayn-ı sâbitesiyle belirlenmiştir. O şey aslen nasılsa, Allāh bunu ezeldenberi bilir. Bu kâmil Bilgi'nin gereğine dayanarak Allāh o şey hakkındaki hükmünü verir. Bu hüküm ise işte ***kazâ***'dır[388].

Kader ise, ***kazâ*** tarafından hükmedilmiş olanın daha sonra kesin olarak belirlenmesidir. Başka bir deyişle, bir şeyde varlık âleminde zâhir olacak olan her hâlin hangi belirli zamanda vuku bulacağı ***kader*** tarafından belirlenmektedir. ***Kazâ*** herhangi bir zaman belirlemesini içermez. Her bir olaya ona özgü zamanı izâfe edip belirleyen ***kader***'dir. Ve bu böyle belirlendi miydi de onu bir dakikacık olsun öne alan ya da geciktiren hiç bir şey vâkî olamaz.

Kāşânî bir hadîse yollama yaparak ***kazâ*** ile ***kader*** arasındaki bağıntı hakkında ilgi çekici bir tesbitte bulunmaktadır. Bu Peygamber'in neredeyse çöktü çökecek bir durumda olan bir duvarın altından geçmesiyle ilgilidir. Birisi O'nu uyarmış ve: "Allāh'ın ***kazâ***'sından kaçar mısın, yâ Muhammed?" diye sormuş. Peygamber'in buna cevabı: "Ben ***kazâ'***dan ***kader***'e kaçarım" olmuştur. Duvarın çökmesi, pekâlâ, takdîr edilmiş bir olay yâni ***kazâ*** olabilir. Ama duvarın çökmesi bizâtihi kesinlikle önüne geçilemeyecek bir şey dahi olsa onun gerçekte ne zaman vuku bulacağı ***kazâ***'nın bir hükmü değildir. Bu bakımdan duvarın ***kader***'inden yardım dilemekle Peygamber'e, en azından, duvarın çökmesiyle ezilmekten kurtulmak için bir imkân kalmaktaydı.

Burada ***kazâ*** ve ***kader*** arasındaki bağıntı o türlü takdîm edilmiş bulunmaktadır ki bu bize ***kazâ***'nın ***kader'***e takaddüm etmekte olduğunu telkîn etmektedir. Bu tasvîre nihaî olarak bakmamak gerekir; zîrâ bütün meselenin çok daha derin bir vechesi bulunmaktadır**.**

Biraz önce ***kader***'in ***kazâ***'nın zaman içinde zuhur eden bir "sonraki" taayyünü olduğunu ifâde ettikti. Ama aslında Allāh bir şeyin ***kazâ***'sını kendi Bilgisi'ne uygun olarak belirlemektedir ve bu Bilgi de, bu sefer, Bilgi'nin muhâtabı olduğu nesnenin yapısına en ince ayrıntısına kadar uymaktadır. Bilgi'nin muhâtabı olduğu nesne ise, yukarıda da görmüş olduğumuz gibi, o şeyin ayn-ı sâbitesinden başka bir şey değildir. Ve doğal olarak da vaktin taayyünü, ya da bu mesele için o şeyin mümkün olan bütün taayyünleri, onun ayn-ı sâbitesinin bir parçasıdır[389]. Bu anlamda ***kader***'in kendisini dahi a'yân-ı sâbite belirler. Hattâ diyebiliriz ki ***kader*** a'yân-ı sâbitedir[390].

Bununla beraber bu her ikisi arasında gene de belli belirsiz bir fark vardır. A'yân-ı sâbite, bizâtihî, zamanın ötesinde bir Tümel (*Küllî*)dir. O, İlâhî Bilinç'de anlaşılabilen bir şeydir. Eğer bir Tümel zamana bağlı bir varlık hâline geçecek olur da ferdî bir şey sûretinde taayyün

---

[387] Fusûs, s. 161-162/131-132/215-216/**III**-81-86.

[388] A'yân-ı sâbitenin Hakk'ın ontolojik ahvâlinin zâhir olan sûretleri olmaları dışında, bu süreçte Hakk'ın oynadığı pozitif bir rol bulunmamaktadır.

[389] Fusûs, s.162-163/132/220/**III**-100.

[390] Gerçekten de Kāşânî, tefsîrinin bir pasajında ***kader***'i düpedüz a'yân-ı sâbite ile özdeş kılmaktadır. *Bk.* s.163.

edecek olursa, önce zamanın belirli bir ânıyla irtibatlandırılır ve böylelikle de zamana bağlı olarak taayyün etmiş olur. Bu duruma sâhip bir ayn-ı sâbiteye ise ***kader*** denir. Başka bir deyişle, o artık somut bir varlık olmak üzere bütün hazırlıkları tamamlanmış olan bir ayn-ı sâbitedir. Öte yandan Allāh, a'yân-ı sâbitenin bütün durumlarını bilen olduğundan, filân aynın varlık âleminde zuhur etmesi için tamâmen hazır bir durumda olduğunu da bilir. Ve bu Bilgi'ye dayanarak da bu aynın filânca özel şey olarak varlık âleminde zuhur etmesine hükmeder. İşte bu hüküm ***kazâ***'dır. Böylece ***kader***'in, bu anlamda, ***kazâ***'nın ardından gelecek yerde ona takaddüm ettiğini ve ***kazâ***'yı belirlediğini görmüş olmaktayız.

Her ne olursa olsun ***kader***'in, bir ayn-ı sâbitenin kendisini, somut olarak var olan bir şeyde kuvveden fiile çıkarmak üzere olan son derece hassas bir hâl olduğu kesindir. Bundan dolayı da ***kader***'i bilmek Varlığın dile gelmeyen sırrına kaçamak bir nazar atfetmekten öteye gidemez, çünkü Allāh'dan âleme kadar yayılan Vücûd'un (*Varlığın*) sırrı ***kader***'in içinde fâş olmaktadır. Bu münâsebetle İbn Arabî de: "***Kader*** sırrının, Allāh'ın kâmil bir keşifle müşerref kıldığı ancak pek az sayıda insâna lûtfettiği en yüce bilgilerden biri olduğuna" dikkati çekmektedir. Eğer bir insânın ***kader***'in gerçek bilgisine sâhip olması nasîbinde varsa, bu takdirde bu onu kâmil bir iç huzûruna, fakat aynı zamanda da tahammül edilmez bir ızdırâba mâruz bırakır[391].

Böyle bir zâtın bu sıradışı iç huzuru, âlemdeki her şeyin ezelde belirlendiği gibi vuku bulduğu bilincinden ileri gelir. Kendisinin ve diğer kimselerin başına ne gelirse gelsin o bundan tamâmen râzî (*hoşnut*) olur. Kendi istîdâdında bulunmayanı elde etmek için boşuna mücâdele edecek yerde kendisine verilmiş olandan memnûn ve mes'ud olur. Ama öte yandan da kendi civârında gitgide artan bir biçimde hüküm sürmekte olan ve adına "haksızlıklar", "kötülükler" ve "ızdırablar" denilen şeylerin müşâhedesinden de büyük bir acı duyar. Ve bilir ki âlemde bunları ortadan kaldırmak onun kendi "istîdâd"ında yoktur. İbn Arabî bu pasajı **kader'**in bütün Varlık âlemi üzerindeki kāhir hükümrânlığı karşısında duymakta olduğu büyük hayranlığı dile getirerek sonuçlandırmaktadır[392]:

> Böyle olunca Mutlak Varlık'da (*yâni Hakk'ın **kazâ**'sına hükmettiği zaman, her bir şeyin istîdâdı tarafından etkilenmiş olan Hakk anlamındaki Mutlak Varlık'da*) ve mukayyed (*sınırlı*) varlıkta (*yâni kendi a'yân-ı sâbitesinin belirlemiş olduğunun dışında hiç bir şeyi olmayan varlık anlamındaki varlıkta*) hükmeden bir hakîkat (***kader'**in hakîkatı*) vardır. Ve eşyâyı ister müsbet olarak ve doğrudan doğruya etkilesin isterse kendi kendine yetsin, ondan daha tam, ondan daha güçlü ve ondan daha büyük bir şey bulunması mümkün değildir.

Fusûs'da İbn Arabî'nin ***kader***'in bilinmesi meselesine değindiği bir başka pasaj daha bulunmaktadır.Üstâd bu sefer de, ***kader***'e olan vukuflarına dayanarak insânları bir sınıflandırmaya tâbî tutmaktadır.

Yukarıda da görmüş olduğumuz vechile ***kader*** hakkında bir şeyler bilmek aslında a'yân-ı sâbite hakkında bir şeyler bilmekten başka bir şey değildir. Lâkin insân a'yân-ı sâbite hakkındaki gerçeği nasıl bilebilir ki? A'yân-ı sâbite derin bir sır olup, bu sır da İlâhî Bilinç'in iç yapısını oluşturduğundan, bunların aslî hakîkatı ancak Hakk tarafından bilinmektedir.

Bu demektir ki insânların çoğu a'yân-ı sâbitenin ve dolayısıyla da ***kader***'in sâdece câhilidirler. Bu insânlar sınıflandırmanın en alt tabakasını oluştururlar. Bunlar a'yân-ı sâbitenin be-

---

391 Fusûs, s. 163/132/218/**III**-91.
392 Fusûs, s. 163/132-133/218/**III**-94.

lirleyici gücü hakkında yâni ***kazâ*** ve ***kader***'in anlamı hakkında hiç bir şey bilmezler. Cehâletleri dolayısıyla da Allāh'dan şunu ya da bunu yapmasını tazarru' ve taleb ederler; duanın gücü sâyesinde olayların ezelde tesbit edilmiş olan rotasını değiştirebileceklerine de saf saf inanırlar.

Bu mertebenin üstündeki mertebeye ait insânlar ise a'yân-ı sâbitenin değiştirilemez olduğunun farkında olanlardır. Bunlar belirlenmiş olduklarını bildikleri şeylere karşı ya da onların ötesinde herhangi bir talebde bulunmazlar.

> Allāh'ın kendileri için takdîr etmiş olduğu bir ***kazâ'***nın var olduğunu bilmeleri bu topluluğu Allāh'a bir dilekte bulunmaktan meneder. Bundan dolayı onların, Hakk'dan gelen her şeyi kabûl eden bir tavırları vardır. Bunun sonucu olarak da onlar nefislerini ve arzularını terketmişlerdir[393].

Bu kategoriye mensûb insânlar arasında, ***kazâ*** ve ***kader***'in belirleyici gücünün kendi a'yân-ı sâbitelerinin "istîdâd"larının belirleyici gücü olduğunu ayrıntılarıyla bilenler de vardır. Yâni bunlar, bir bakıma, ***kazâ*** ve ***kader***'in iç yapısını bilenlerdir. Bunlar da Varlığın sırrı hakkındaki bilgileri dolayısıyla üçüncü mertebedeki topluluğu oluştururlar.

> Böyle bir insân, Allāh'ın kendisi hakkındaki bütün Bilgisi'nin kendisi bu varlık âleminde zuhur etmeden önce, daha ayn-ı sâbite hâlinde iken ne olduğu hakkındaki bilgiyle tamıtamına çakışmakta olduğunu bilir. Böyle olunca da Allāh'ın kendisi hakkındaki Bilgisi'nin nereden hâsıl olduğunu bilir.
>
> Ve Ehlullāh arasında bu mertebeden daha üstün ve daha yüksek keşif sâhibi kimse yoktur. Binâenaleyh bunlar ***kader***'in sırrına da vâkıf olurlar[394].

Fakat İbn Arabî bu en üst mertebeyi de üst ve alt mertebe diye ikiye ayırmaktadır. Alt mertebe ***kader***'in sırrını geniş ve genel bir biçimde bilenler tarafından temsil edilmektedir. En üst mertebe ise bu sırrı bütün somut ayrıntılarıyla bilenlerin mertebesidir.

Başka bir yerde de[395] İbn Arabî "Ârifler"in bu en üst sınıfının üst ve alt mertebeleri arasındaki bu farkı "istîdâd" ve "kabûl" cinsinden açıklamaktadır. En üst mertebedeki Ârifler önce "keşif" yoluyla "istîdâd"ı bilerek "kabûl"ü idrâk edenlerdir. Eğer sen kendi "istîdâdını" bütünüyle bilirsen bütün "kabûl" alanını yukarıdan seyredecek bir konumda olur ve takabbül edeceğin (yâni başına gelecek olan) şeylerden hiç biri sana artık meçhûl kalmaz. Başka bir deyimle sen artık kendi kaderinin hâkimi olursun. Buna karşılık daha alt mertebedekiler, önce, takabbül etmiş oldukları şeyin idrâkine vararak kendi istîdâdlarını bilenlerdir. Bunlar ancak başlarına gelenleri idrâk ettikten sonra kendilerinin şu ya da bu şekilde bir "istîdâd"a sâhip olduklarını anlarlar. Böylece de kendi kaderleri hakkında elde etmiş oldukları bilgi, başlarına gelenlere bağlı olduğundan, zorunlu olarak bölük-pörçük bir bilgi olur. Ayrıca, Kāşânî'nin de işâret ettiği gibi, ***istidlâl***'e (tümdengelime) dayanan böyle bir bilginin her zaman isâbetli olabilmesi de mümkün değildir.

Bu üst mertebedeki farkla ilgili olarak İbn Arabî şuna işâret etmektedir[396]:

---

393 Fusûs, s. 30/60/32/**I**-195.
394 Fusûs, s. 30-31-/60/32/**I**-196.
395 Fusûs, s. 42/67/48-49/**I**-242.
396 Fusûs, s. 31-32/60-61/33/**I**-198.

Bunlardan biri ***kader*** sırrını özet olarak, diğeri ise ayrıntılarıyla bilir. Ve onu ayrıntılarıyla bilen özet olarak bilenden hem daha üstün ve hem de daha tamdır (*eksiksizdir*). O bu bilgiyi şu iki yoldan biriyle elde edebilir: 1) ya kendi ayn-ı sâbitesinin kendisi hakkında Hakk'a takdîm ettiği bilgi uyarınca Hakk'ın onu bilgilendirmesiyle, 2) ya da kendisine (*bilkuvve içerdiği bütün*) sonsuz ahvâliyle birlikte kendi ayn-ı sâbitesinin kendisine doğrudan doğruya ilhâm yoluyla ifşâ edilmesiyle. Bu türden bir kimse de yüksek bir mertebeye sâhiptir zîrâ onun kendisi hakkındaki bilgisi i'tibâriyle konumu Allāh'ın onun hakkındaki Bilgisi'nin konumu ile aynıdır. Çünkü her iki bilgi de aynı kaynaktan (*yâni a'yân-ı sâbiteden*) türemektedir.

Bu önemli pasaj eğer onu aşağıdaki gibi şekilde yorumlayacak olursak vuzuh kazanabilir.

Âlemde ne varsa hepsi de ezeldenberi ve sürekli olarak kendi a'yân-ı sâbitesi tarafından taayyün etmiştir (*belirlenmiştir*). Fakat İlâhî Bilinç'in bir cüz'ü olmak hasebiyle bu a'yân-ı sâbitenin iç yapısı ya da muhtevâsı nüfûz edilemeyen bir sırdır. Fakat iskandil edilmesi mümkün olmayan bu sırra insânın bir nazar atfedebileceği, tâbiri câiz ise, ufacık bir gedik vardır. İşte bu gedik insânın kendi nefsi hakkındaki bilincidir. Çok istisnaî olarak eğer bir insânın rûhânî gücü (*gözlerinden perdenin kalkmasıyla*) keşfe mazhar olduğu zaman olağandışı bir yücelik kazanırsa ona kendi ayn-ı sâbitesine doğrudan doğruya tanık olma şansı verilebilir. Böyle bir durumda onun kendi ayn-ı sâbitesi hakkındaki bilgisi, her ikisinin de bir ve aynı kaynaktan neşet etmesi hasebiyle, Allāh'ın kendisi hakkındaki bilgisinin aynıdır[397]. Ve kendi ayn-ı sâbitesini zâhiren değil bâtınen bilmesiyle de ***kader***'in büyük sırrına sâdece bir göz atmış olur.

Bununla beraber bu, Allāh'ın Bilgisi ile en yüksek mertebeden bir "Ârif"in bilgisinin biribirlerine her bakımdan tıpatıp özdeş olduğuna delâlet etmez. Zîrâ bir kimsenin kendi ayn-ı sâbitesi hakkındaki bilgisi bu ayn-ı sâbitenin şimdi haiz olduğu sûretlerle ve ahvâlle zuhuruna bağlı ve onunla sınırlıdır. Bu kimse, şimdiki hâlde bürünmüş olduğu sûretlere bir baştan öbür başa ve hattâ bunların ötesine kadar hâkim olağanüstü bir sezgiyle dahi olsa, ayn-ı sâbitesinin muhtevâsına ne kadar bakarsa baksın gene de ayn-ı sâbitesinin varlık âleminde zuhura gelmezden önceki aslî hâline nüfûz edemez.

(*Keşif ehlinin a'yân-ı sâbite hakkındaki bilgisinin Allāh'ın Bilgisi mertebesinde olacağı doğrudur*) ama kul tarafından kazanılan o bilgi de, eninde sonunda, gene kendi ayn-ı sâbitesinin ahvâlinden bir hâl olup o kul hakkında Allāh'ın büyük bir inâyetidir.

O keşif sâhibi böyle bir inâyete mazhar olmuş olduğunu Allāh kendisine ayn-ı sâbitesinin ahvâlini öğrettiği vakit bilir. Zîrâ Allāh varlık sûretine bürünmüş olan ayn-ı sâbitesini (*o kuluna, inâyeti olan keşif yoluyla*) müşâhede ettirmiştir. Binâenalyh, Hakk'ın bu a'yân-ı sâbiteyi bunların varlık âlemindeki zuhurundan önce de bilmesine rağmen kulun buna imkânı olmadığı âşikârdır[398].

Buradan şunu çıkarmamız gerekir ki, her ne kadar, bir kimsenin kendi ayn-ı sâbitesi hakkındaki bilgisi ile Allāh'ın onun hakkındaki Bilgisi, bunların aynı kaynaktan neşet etmeleri hasebiyle, bir bakıma özdeş olmaktaysa da bu her iki bilgi arasında, bir ayn-ı sâbite hakkındaki beşerî bilginin yalnızca onun varlık durumuyla ilgili olmasına karşılık Allāh'ın Bilgisi'nin onun varlık âlemindeki zuhurunun hem öncesine ve hem de sonrasına ait olması hase-

---

397 Kāşânî, tefsîrinde (s. 32), bunu tasvîr ederken *ittihâd* (birleşme) deyimini kullanmaktadır.

398 Fusûs, s.32/61/33/**I**-199 ve 200.

biyle aslî bir fark vardır. Bundan başka, beşerî bilgi ile İlâhî Bilgi'nin bu kısmî özdeşleşmesi ise Allāh'ın o kişiye duyduğu özel ilginin eseridir.

Bir kimsenin a'yân-ı sâbite hakkında bu türden bir vukuf kazanmayı ümid edebilmesinin yegâne mümkün yolu, İbn Arabî'ye göre, "mükâşefe"dir (*ya da gözünden perdenin kalkmasıdır*). Bu "mükâşefe"nin dışında hiç bir şey ve hattâ peygamberlere vâkî olan İlâhî Vahiy dahi a'yân-ı sâbitenin bu iç yapısı hakkında bir bilgi veremez. Ama bu, böyle bir "mükâşefe"ye nâil olan bir kimsenin bu meselenin bütün sırrına da sâhip olmuş olacağına delâlet etmez. İbn Arabî bu noktada çok temkinli olup bu hususta "mükâşefe" ehlinin, fevkalâde özel hâllerde, keşiflerinin açılmasıyla bu sırdan bir bölümünü bilebileceklerini ifâde etmekle yetinmektedir[399].

Kader'in heyet-i umûmîyesiyle gerçek hakîkatı, İlâhî Hilkat'in yaratılacak nesneyle temas kurduğu çok hassas ontolojik anları ilgilendirmesi hasebiyle ancak Allāhu Teâlâ'nın nüfuz edebileceği bir sır olarak bütün sırların en derini, sırların Sırrı olmasıdır. Ve bu derinlikte de "Allāh'dan başka hiç bir kimse için ne zevk, ne tecellî, ve ne de mükâşefe vardır".

İbn Arabî ile karşılaştırılırsa Kāşânî, Ârifler'in en üst mertebesi söz konusu olduğunda, bunların ***kader***'in hakîkatını mutlak bir şekilde bilebilme imkânının bile mevcûd olduğunu dobra dobra söylemesi açısından olağanüstü cüretkâr görünmektedir.

> Üstâdımızın bu sözlerinde "mükâşefe" ve "tecellî"[400] yoluyla ***kader***'in sırrına bir nazar atfetmenin imkânsız da yasak da olmadığı husûsunda bir telkin bulunmaktadır. Allāh için, dilediği her kimseyi, ***kader***'in sırrının bir bölümüne kısmî bir şekilde nüfûz ettirmesi mümkündür.
>
> Fakat acaba bir insânın şarta bağlı olmaksızın ve mutlak bir biçimde ***kader*** sırrına vukuf kesbetmesi mümkün müdür? Hayır, onun insân kaldığı sürece buna gücü yetmez. Ama eğer bir insân ***fenâ*** mertebesine erişir de Hakk'ın Zâtı'nda yok olur ve kendisinde benliğinden ve nefsinden hiç bir iz kalmayacak kadar ismini ve doğal yapısını yâni kimliğini tümüyle kaybedecek olursa, ancak o zaman kendisinin artık Hakk'la bir ve Hakk olmasından ötürü Hakk'la birlikte Hakk'ın sırrına nüfuz edip vukuf kesbetmesi mümkün olur. Tabiîdir ki böyle bir şey ancak en kâmil istîdâda sâhip kimselere nasîb olabilir[401].

Kader sırrına vukufu ister (*İbn Arabî'nin telkin ettiği gibi*) kısmî, isterse (*Kāşânî'nin ifâde ettiği gibi*) tam olsun "*zevkan*" ya da "*mükâşefe*" yoluyla ***kader*** sırrının derinliğine bir nazar atfetmesine müsaade olunmuş olan bir kimse alelâde bir kimse değildir. Bu, XV. Bölüm'de enine boyuna meşgûl olacağımız ***İnsân-ı Kâmil***'dir.

(VI) Allāh İle Âlem Arasındaki Karşılıklı *Teshîr*

Bir önceki alt-bölümde, İbn Arabî'nin âlem hakkındaki telâkkisine göre, a'yân-ı sâbitenin her birinin "istîdâd" gücünün mutlak sûrette hükümrân olduğunu gördüktü. Bu güç öylesine hükümrândı ki Allāh'ın kuvveti dâhil hiç bir kuvvet bunu kısamıyordu. Nitekim Allāh için, bunun belirlenmiş olan sûretini değiştirmeyi dilemek dahi muhâldi.

---

399 Fusûs, s. 165-166/133-134/219/**III**-96.

400 Genel anlamda Hakk'ın kendini izhâr etmesi demek olan *tecellî* kelimesi, burada, bu olayın arka yüzüne yâni aynı *tecellî*'nin Ârif'in kendi bilincindeki yansımasına işâret etmek üzere kullanılmıştır.

401 s.167.

İbn Arabî bu durumu Hakk ile âlem arasındaki karşılıklı ***teshîr*** kavramı yardımıyla tasvîr etmektedir. ***Teshîr*** sözcüğü ya da onun masdarı olan ***sehhara***, mûtad Arapça'da, beşerî ilişkiler alanında büyük bir güçle donatılmış olan bir şahsın başkalarına hâkim olup onlara dilediğini yaptırmasına delâlet eder. Bu i'tibârla burada İbn Arabî gene, sağduyuya küfür gibi gelen cüretkâr bir ifâde kullanarak, Hakk'ın âlemi "mecbur tuttuğu" gibi âlemin de kendi yönünden Hak'kı "mecbur tuttuğunu" beyân etmektedir.

Mâlûmdur ki kendi mutlak gücü aracılığıyla Allāh'ın âlemi, eşyâyı ve insânları yönettiği ve herşeyi dilediği şeyi yapmağa mecbur ettiği fikri Yahudilik'de ve İslâm'da doğal olup herhangi bir müşkîlâta da yol açmaz; ama bunun tersi, yâni âlemin de Allāh'ı "mecbur tutmakta" olduğu fikri sağduyunun idrâkinin ötesinde kalır. Bu fikir ancak ve ancak İbn Arabî'nin felsefesinin temel yapısını bütün ayrıntılarıyla bilen ve, dolayısıyla da, onun zâhiren küfürmüş gibi gözüken bu ifâdesiyle gerçekten de ne anlatmak istediğini görebilenler tarafından anlaşılabilir ve kabûl edilebilir. Bunu kısaca ifâde etmek istersek İbn Arabî her şeyin, kendi istîdâdının gerektirdiği şekilde, varlığı belirlemekte olduğunu ya da Hakk'ın, her şeyde o şeyin ayn-ı sâbitesinin gereğine kesinlikle uygun olarak kendisini kuvveden fiile çıkarmakta olduğunu ifâde etmektedir. Böyle formüle edildiğinde söz konusu fikir daha önceden oldukça âşinâsı olduğumuz bir düşünceye dönüşmektedir. Fakat bu, ***teshîr*** fikrinin bize yeni bir şey açıklamadığı anlamına gelmez. Aslında İbn Arabî'nin bütün felsefî sisteminin ontolojik çekirdeği şaşırtıcı derecede basit ve sâbittir; sürekli olarak hareketli ve değişken olan ise bunu göz önünde bulundurduğu farklı bakış açılarıdır ki bunlar her adımda bu çekirdeğin yeni bir vechesini açığa çıkarmaktadırlar. Her yeni bakış açısı onun hiç beklenmedik bir vechesini ifşâ etmektedir. İbn Arabî görüş açılarını birinden ötekine değiştirip dururken felsefesi de belirli sûretler hâlinde biçimlenmektedir. Kısacası, onun felsefesi de işte bu süreçtir. ***Teshîr*** kavramı ise bu felsefenin çok önemli bakış açılarından biridir. Bu husûsu zihnimizde tutarak, şimdi söz konusu olan özel kavramı ayrıntılarıyla inceleyelim.

Daha önce de müşâhede etmiş olduğumuz gibi, İbn Arabî'nin bakış açısına göre, âlemdeki mahlûkat arasında farkedilmesi mümkün olan bir takım mertebeler bulunmaktadır. Bununla ilgili genel kural, daha yüksek bir mertebenin daha alt bir mertebe üzerinde ***teshîr*** icrâ etmekte olduğudur.Bu, yalnızca birkaç türden oluşan cinsler ile türler arasında değil aynı zamanda aynı bir türün üyeleri arasında da geçerlidir. Tıpkı bir adamın diğer adamları hükmü altında tutup onları kendisine tâbi' kılması gibi.

Bir kimse söz konusu olduğunda bu, o kimsenin: 1) "insânlık", ve 2) "hayvanlık" diye iki farklı vechesi olmasıyla mümkün olmaktadır. İlk vechesiyle o kimse "***kâmil***"dir ve bu anlamıyla da böyle bir kimse için Arapça'da kullanılan kelime ***insân***'dır. İkinci veche ise o kimsenin maddî ve hayvânî yanını gösterir ki bunun Arapça'daki karşılığı da ***beşer***'dir. O kimsenin bu vechesiyle ilgili sıfatı ise ***nâkıs***'dır (*yâni eksik'dir*).

İlk veche itibâriyle herkes biribirine eşittir; aralarında mertebe bakımından hiç bir fark yoktur; ve dolayısıyla da, bu düzey söz konusu olduğunda, ***teshîr***'in zuhuru mümkün değildir. Buna karşılık ikinci veche söz konusu olduğunda kişiler arasında sağlık, rütbe, liyâkat, zekâ, v.s... bakımından "daha üstün"/"daha düşük" bağıntısı vardır. Buna bir de beşerin "hayvanlık" vasfıyla hayvanların "hayvanlık" vasfı arasındaki mertebe bakımından da bir fark olduğunu ilâve etmemiz gerekir. Bunların ikisi de her ne kadar sırf "hayvanlık" vasfı açısından eşit iseler de beşerin hayvanlığı hayvanların hayvanlığından daha üst bir düzeydedir. Yâni beşerin hayvanlığı hayvanların hayvanlığını zabteder, itaat altında tutar (*onu tasarrufu altında tutar*).

Allāh hayvanı beşere musahhar kılmış olduğundan beşerin hayvanlığının hayvanın hayvanlığı üzerinde tasarrufu vardır[402].

Hâlbuki hayvanda irâde ve kasit vardır. Binâenaleyh kendisine tasarruf eden kimseye karşı bâzen mukavemet eder. Eğer bunu ortaya koyma kuvveti olursa insânın ondan istediği şeye karşı dikbaşlılık izhâr edebilir. Ama eğer onda böyle bir kuvvet olmaz ya da kendi eğilimine uygun düşerse insânın ondan istediği şeylere uslulukla boyun eğerek itaat eder.

Buna benzer şekilde bir insân da, Allāh'ın yüce mertebelere yükseltmiş olduğu kendisi gibi bir başka insâna, ondan umduğu nîmetlerden dolayı itaat eder. Bu öyle bir nîmettir ki bâzı durumlarda buna "ücret" denir. Bu, Kur'ân'da: "Ve bir kısmı diğer kısmına hizmet etsin diye Biz onların bâzılarını, derece bakımından, bâzılarına üstün kıldık" (XLIII/32) âyetiyle de te'yid edilmiştir. Şu hâlde birine itaat eden bir kimse ona insânlığı yönünden değil ancak hayvanlığı yönünden boyun eğmiş olur. Çünkü burada (*insânlık yönünden biribirlerine eş olan*) iki kişi biribirinin zıddı durumundadır. Mertebesi yüksek olan diğerini mal ya da mevki kuvvetiyle, veyâhut da insânlığıyla teshîr eder. Ve öteki de ona insânlığından dolayı değil korkusu, tamahı ya da hayvanlığı yüzünden itaat eder. Çünkü ona kendi eşi olan kimse müsahhar olmaz. Ya (*insâna bu kadar uslu bir şekilde tâbî' olan)* hayvanlar arasındaki zıdlaşma ve uyumsuzluğu görmez misin? Çünkü onlar biribirine eştirler ve eş olmak hasebiyle de zıddırlar.

İşte bunun içindir ki Allāh: "...Kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan O'dur" (VI/165) demektedir.... ve ***teshîr*** de işte sırf bu farklı derecelerden dolayı vuku bulmaktadır[403].

İbn Arabî iki tür ***teshîr*** ayırdetmektedir. Bunlardan biri tasvîr etmiş olduğumuz türdendir. Buna ***teshîr bi-l irâde*** yâni "irâde yoluyla teshîr" denilir. Bu, varlık âleminin her yerinde gözlenen oldukça tabiî bir olaya yâni üst mertebeden bir varlığın daha alt düzeyden bir varlığa hükmetmesi şeklinde ortaya çıkan "yukarıdan aşağıya doğru inen bir ***teshîr***"e işâret etmektedir.

İkinci türden ***teshîr*** ise, buna zıd bir şekilde, alt düzeydeki bir varlığın daha üst düzeydeki bir varlığı kendine tâbî kılması ve ona hükmetmesiyle ortaya çıkan "aşağıdan yukarıya doğru yükselen bir ***teshîr***"dir. Bu olayda *irâde*'nin oynadığı hiç bir rol yoktur. Alt düzeyden bir varlık irâdesini kullanarak daha üst düzeyden bir varlığı kendine tâbî kılamaz. Daha ziyâde, üst düzeyden varlık daha alt düzeydeki varlığın içinde bulunduğu tabiî hâli tarafından ona tâbî kılınır. Buna da ***teshîr bi-l hâl*** yâni "hâl ya da durum yoluyla teshîr" denir. Burada "tâbî ol-

---

402 Fusûs, s. 243/193/384/**IV**-105. Toshihiko Izutsu Fusûs'dan bu alıntıyı yaparken önemli bir hatâ yapmıştır. Bu hatâ 1984 baskısında da aynen muhâfaza edilmiştir. "Hârûn Fassı"na ait olan bu pasaj aslında Samirî'nin altından dökmüş olduğu buzağı ile ilgilidir. Izutsu'nun bu alıntısı yukarıda kesmiş olduğum yerden itibâren şöyle devam etmektedir: ...*Fakat hayvanın ontolojik kökü (aslı) hayvanın gayrıdır* (yâni hayvan değildir). *Işte beşerin* ***teshîr*** *yönünden hayvandan üstün olmasının sebebi budur. Çünkü hayvanın gayrı olan bir şeyin (yâni hayvanın ontolojik kökü olan cansız bir şeyin) irâdesi yoktur; o tamâmiyle, kendisini tasarruf altında tutanın hükmü altındadır.* Bu hususta Ahmed Avni Konuk'un tercümesi aynen şöyledir: ... *Ve bâhusûs hâlbuki* ***buzağının*** *aslı hayvandan değildir. Binâenaleyh hayvandan a'zamdır. Zîrâ hayvanın gayrıdır. Onun için irâde yoktur. Belki emr, bilâ imtinâ' kendisinde tasarruf eden kimsenin hükmüyledir.* Kezâ aynı pasaj Nuri Gencosman'ın tercümesiyle de aynen şöyledir: ..*Husûsiyle* ***"hayvan şeklinde yapılmış olan" buzağının*** *aslı da hayvan cinsinden değildir. Şu hâlde* ***teshîr*** *husûsunda hayvandan daha elverişlidir. Çünkü bu (yapmacık mahlûk) irâde sâhibi olan hayvandan başkadır. O hiç çekinmeden kendisinde tasarruf eden kimsenin hükmü ile hareket eder.*

Izutsu'nun bu pasajı izleyen paragraftaki yorumu da aynı hatâyı içerdiğinden burada bunun tercümesini vermekten imtinâ ediyoruz.

403 Fusûs, s. 244/193-194/384-386/**IV**-107 ve 108.

mak" alt ve üst düzeyden varlıkların biribirleriyle belirli bir münâsebet içinde bulunmakta olmalarından dolayı vuku bulur. Bu iki türden ***teshîr*** arasındaki fark ise İbn Arabî tarafından şöyle açıklanmaktadır[404]:

> Ve ***teshîr*** iki türlüdür. Birincisi, teshîr edileni (*müsahhar*'ı) teshîr edenin (*müsahhîr*'in) murâd ettiği itaat altına alan teshîrdir. Her ne kadar insânlık açısından her ikisi de aynı ise de bu, bir efendinin kölesini kendine tâbî kılması (***teshîr*** etmesi) gibidir. Ve kezâ, insânlık açısından biribirlerinin emsâli olmalarına rağmen, Sultân'ın tebeası üzerinde icrâ ettiği teshîr de böyledir. Sultân onları mertebesinin üstünlüğü hasebiyle teshîr eder.
>
> İkinci türden teshîr ise hâl ile (*ya da durum dolayısıyla*) teshîrdir. Bu tıpkı tebeanın hükümdarını teshîr etmesi gibidir ki hükümdar mülkünde zulmü ortadan kaldırmak, tebeasını korumak, onlara düşmanlık edenlere savaş açmak, mallarını ve canlarını muhafaza etmek açısından tebeasının dileklerine tâbîdir[405]. Aslında buna ***mertebe***[406] *yoluyla* ***teshîr*** demek daha isâbetli olur, çünkü hükümdarlık mertebesi bu görevlerin ifâsını gerektirmektedir.
>
> Böyle olunca hükümdarlardan bir kısmı yalnızca kendi nefisleri için çalışmış, bâzısı da işin gerçeğini idrâk edarak anlamıştır ki kendisi mertebesi yönünden tebeasının teshîrindedir (*yâni tebeasının tâbîidir*). Bu idrâk ile onların kadirlerini ve haklarını bilmiştir. Böyle olunca Allāhu Teâlâ da onları, yalnızca işin hakîkatını gerçekten de bilen âlimlere verilen bir ecirle taltif eder. Ve Allāhu Teâlâ kullarının işlerinde (*şu'ûn*) hâzır ve nâzır olduğundan bu kimselerin ödüllendirilmesi de gene Allāh'a düşer. Aslında âlemin tümü, kendisine "tâbî' olmuş" (*müsahhar*) denilmesi (*sağduyuya göre*) mümkün olmayan, Hakk'ın Zâtı'nı teshîr etmektedir (*musahhir'dir*). Ve Hakk Teâlâ da Kur'ân'da: "***Külli yevmin hüve fî şe'n***/O her gün iştedir" (LV/29) buyurmaktadır.

Bu: "... Hakk, mahlûkatı tarafından teshîr edilmektedir" şeklindeki, sağduyu açısından hayâl bile edilemeyecek olan beyânın muhtevâsını açıklamaktadır. İbn Arabî'ye göre bu beyânın, Hakk'ın kendisini mahlûkatının işlerinde (*şu'ûnunda*) sürekli olarak izhâr etmesinden ve onlara kendi "istîdâd"larının şartlarına uygun olan her türden vasıflar vermesinden başka hiç bir anlamı yoktur. Bu yoruma uygun olarak "O her gün iştedir" âyeti "her gün (*yâni ebediyete kadar sürekli olarak*) İlâhî 'O' (*İlâhî O-luk, yâni İlâhî Hüviyyet*) mahlûkatın şu ya bu varlık hâlinde, her birinin istîdâdının taleblerine uygun bir biçimde, kendisini izhâr etmektedir".

Böylelikle, hangi görüş açısından hareket edersek edelim, İbn Arabî dönüp dolaşıp gene "tecellî" kavramına rücû' etmektedir. Bu bağlamda ***teshîr*** de, var olanların doğal kapasiteleriyle uyumlu olarak, Hakk'ın çeşitli taayyünlerinin tecellîsine indirgenmektedir. Gene İbn Arabî'nin âlem görüşü içinde kalarak aynı şeyi a'yân-ı sâbitenin, her bir şeyde kuvveden fiile çıkıp varlık kazandıkları zaman, kendilerinin vaz ettikleri kesin olarak zorunlu ve değişmez kurallara uymak zorunda olduklarını beyân etmek sûretiyle de ifâde edebiliriz. İşte ***teshîr*** de her bir şeyin istîdâdının icrâ ettiği o yüce kudretten başka bir şey değildir.

Tecellî her bir "tecellî mahâllinin" (*tecellîgâh'ın*) istîdâdına göre değişir. Nitekim, kendisine, Allāh'ın kullarına lûtfettiği irfandan (*ma'rifet-i billâh*'dan) ve Ârif'den sorulduğunda

---

404 Fusûs, s. 244/193/386-387/**IV**-110.

405 Benzer şekilde, bir çocuk da anne ve babası üzerinde kendi "hâli" dolayısıyla bir teshîr icra etmekte, onları kendisine tâbî kılmaktadır.

406 Çünkü, aslına bakılacak olursa, hükümdarı itaate sevkeden onun tebeasının durumundan ziyâde kendi "hükümdarlığı"nın durumudur.

Cüneyd-i Bağdâdî: "Suyun rengi kabının rengidir" demiştir. Bu doğru cevab Allāh'ı, taşıdığı hâl ile bildirmiş oldu[407].

Suyun kendine özgü bir rengi yoktur; o, daha ziyâde, içinde bulunduğu kabın rengiyle renklenir. Bu mecâz Hakk'ın, "Hakk'ın Sûreti" diyebileceğimiz, özel bir sûretinin olmadığını ifâde etmektedir.Maddenin gerçeği şudur ki Hakk, kapların özelliklerine göre, kendisini sonsuz değişik sûret içinde izhâr etmektedir. Ve kapların Hak'kı kabûl yeteneği de aslında "renksiz" olan Hak'kı "renklendirmek" husûsunda belirleyici bir rol oynamaktadır. Esmâ'ül Hüsnâ'dan ***El Âhir*** ismi Hakk'ın bu vechesini ifâde etmektedir. "Âhir" olan yâni "yeri, her şeyin arkasında olan Vâhid" Hakk'ın her şeyin istîdâdını "izlediği" bu özel vechesine işâret etmektedir. Bu anlamda idrâk edildiğinde, mahlûkatın Allāh'ı ***teshîr*** etmesinin hiç de küfre kaçan bir yanı yoktur. Fakat meselenin bu şekilde idrâk edilmesi de herkese nasîb olmamaktadır. İbn Arabî, idrâk bakımından âciz bir kimsenin Allāh'ın tâbî' olmasına dair bir ifâdeyi müsâmaha ile karşılamasının mümkün olmadığını söylemektedir. Böyle bir kimse Allāh'ın Her-Şeye-Kādir olması kavramını yanlış anlamakta ve buna karşı, Allāh'ın ***her şeyi*** hattâ mümkün olmayan şeyleri de yapmağa gücünün yettiği kavramını vaz etmektedir. Ve böyle yaparken de Allāh'ı zaafdan ve selâhiyetsizlikden ***tenzîh*** etmekte olduğunu vehmetmektedir.

Akıl yönünden zayıf bazı düşünürler, kendi îtikadlarına göre, "Allāh dilediğini yapar" âyetini delîl göstererek Allāh'ın İlâhî Hikmet'e açıkça ters düşen şeyleri bile yapmasının mümkün olduğunu ilân ettiler[408].

(VII) Allāh'ın İhsânları

Artık Hakk'ın kendisini izhâr etmesinin (*tecellî'sinin*) Varlık vermek demek olduğunu biliyoruz. Bu anlamda varlık ya da vücûd Allāh'ın bütün mevcûdâta ihsân ettiği (*bağışladığı, lûtfettiği*) kıymetli bir hediyedir. İbn Arabî a'yân-ı sâbitenin mâhiyetini bu özel bakış açısından da tartışmakta ve bunların oynadıkları belirleyici rolün üzerinde bir kere daha önemle durmaktadır. Nitekim "İlâhî İhsân" teorisi onun felsefesinde olağanüstü önemli bir yer işgāl etmekte olup o da Fusûs'da bunun çok ayrıntılı bir tahlîlini ortaya koymaktadır.

İbn Arabî işe Hakk'ın ihsânlarını sınıflandırarak başlamaktadır[409]:

Bilinsin ki âlemde kulların nâil olduğu ihsânlar ile zâhirî bağışlar iki türlüdür. Bunlardan biri Zât yönünden, diğeri ise Esmâ' yönünden nâil olunan nîmetlerdir. Bunların arasındaki farkı ise apaçık bir biçimde ancak zevk ehli temyîz edebilir.

(*İlâhî ihsânları sınıflandırmanın bir başka yolu daha vardır. Buna göre bunları üç sınıfa ayırmak mümkündür*). 1) İhsânların bir kısmı (*özel bir şeyle ilgili olarak ifâde* edilen) belirli bir isteğin karşılığı olarak vuku bulur. Bu, meselâ, bir kimse: "Yâ Rabbi bana şunu, bunu ver!" diye dua ettiği zaman vuku bulur. Burada o kimse dilediği özel bir şeyi belirtmekte ve onun dışında hiç bir şey düşünmemektedir. 2) İhsânların bir kısmı da belirlenmemiş bir talebe karşılık olarak verilir. Bu da , meselâ: " Yâ Rabbi benim mânevî ve maddî kişiliğimin her bir cüz'ü için, benim herhangi bir belirlemem olmaksızın, bana hayrı dokunacağını bildiğin şeyi bana ver!" diyen kimse gibidir. 3) Herhangi bir talebe bağlı olmaksızın, ister zâtî olsun isterse Esmâ' aracılığıyla olsun, lûtfedilen ihsânlar.

---

[407] Fusûs, s. 280/225/470-471/**IV**-381.
[408] Fusûs, s. 42/67/49/**I**-242.
[409] Fusûs, s. 27/58/28-29/**I**-182 ve 183.

Bu her iki sınıflandırmanın ilkinin temelindeki İlâhî İhsânlar teorisi, aslında, yeni bir görüş açısından ele alınan Hakk'ın kendisini izhâr etmesi teorisinden başka bir şey değildir. Daha önceki bölümlerde, ontolojik "teneffüs" kavramını incelemiş olduğumuz IX. Bölüm'de gördüğümüz gibi, Hakk'ın Zâtı bütün varlıkları istilâ etmiş olup bunların hepsinde deverân etmektedir. Şimdiki bölüme özgü görüş açısından bakıldığında bu demektir ki Cenâb-ı Hakk kendi Zât'ını bütün varlıklara ihsân etmektedir. Kezâ Hakk'ın Sıfatları da (*veyâ İsimleri de*) bütün varlıkların sıfatlarında tecellî etmektedir. Bu demektir ki Cenâb-ı Hakk kevnî âleme kendi Sıfatlarını da ihsân etmiş bulunmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus: bu her iki ihsânın da yukarıda sözü edilmiş olan ikinci türden sınıflandırmanın 3. şıkkına tekābül etmekte olduğudur.

Bu karşılıksız ihsânlar, istenip istenmemesine bakılmaksızın, Allāh tarafından her şeye lûtfedilmiştir. Sağduyunun idrâkine göre Allāh, genellikle,bir kimsenin talebi üzerine o kimseye bir ihsânda bulunur. Yukarıda verilmiş olan ikinci sınıflandırmada İbn Arabî, "taleb"i, belirli ve belirlenmemiş diye ikiye ayırmaktadır.

Bununla beraber ister belirli olsun isterse belirlenmemiş bir şekil altında olsun, bir kimse Allāh'dan herhangi bir şeyi taleb ettiği zaman tamâmen kendi "istîdâd"ının hükmü altında bulunur. Talebinin bir sonucu olarak elde ettiğini de gene onun "istîdâd"ı belirler. Hattâ onun herhangi bir talebde bulunması dahi "istîdâd"ı belirlemektedir.

Eğer her şey bu minvâl üzere peşînen takdîr edilmiş ise ve eğer peşînen takdîr edilmişlerin dışında hiç bir şey vuku bulmuyorsa, o zaman insânlar neden Allāh'dan herhangi bir şeyi taleb ederler? Bu soruya cevap verirken İbn Arabî talebde bulunanları üç kategoriye ayırarak şöyle demektedir[410]:

> Birinci kategoride bulunanlar kendi tabîatlarına özgü bir acelecilikle talebde bulunanlardır; çünkü "...insân pek acelecidir" (XVII/11).
>
> İkinci kategoridekiler ise, Allāh katında (*gene İlâhî Takdîr gereği*) kulun bir talebi olmaksızın erişemeyeceği şeyler olduğunu bildiklerinden dolayı bir talebde bulunanlardır. Bunlar: "Hakk'dan taleb ettiğimizin bu kabil dileklerden bir dilek olmasını umarız" derler. Böyle olunca bunların talebi de imkâna bağlı bir ihtiyât olur. (*Böyle bir kimsenin bu kabil bir tutum takınmasının sebebi*) onun Allāh'ın İlmi'nde ne bulunduğunu da kendi istîdâdının kendisine neyi kabûl ettireceğini de bilmemesidir. Çünkü bir kimsenin (*hayâtının*) her ânındaki istîdâdına vâkıf olmak, mâlûmâtın en anlaşılmaz olanındandır. Ve o kimsenin istîdâdı Allāh'dan bir talebde bulunmasını gerektirmemiş olsaydı, zâten o da bir talebde bulunmazdı. Kendi "istîdâd"larının (*şümullü*) bilgisine erişmemiş olan *huzur ehli*[411] kimseler ise, en azından içinde bulundukları anda, bu istîdâdlarının (*sahih*) bir bilgisine erişebilirler. Çünkü, (*sürekli olarak Hakk'ın*) huzur(*un*)da bulunmalarından ötürü bunlar, o anda Hakk'ın kendilerine neyi vermiş olduğunu bilir ve bu bilgiye de gene ancak istîdâdları hasebiyle erişmiş olduklarını idrâk ederler. Bunlar da (*kendi aralarında*) iki sınıftır[412]. Bunların bir sınıfı kendi istîdâdları hakkındaki bilgiyi kabûl etmiş oldukları şeyin aracılığıyla elde (*istidlâl*) ederler. Diğer sınıf ise istîdâdları hakkındaki bilgilerinden

---

410 Fusûs, s.28/59/30-31/**I**-184 ilâ 186.

411 Kāşânî *huzur ehli*'nin, her yerde ve her şeyde Hakk'ın tecellîsinden başka bir şey görmeyen ve başlarına ne gelirse gelsin bunu yalnızca Hakk'dan bilen kimseler olduğunu söylemektedir.

412 Bu mesele daha önce bu bölümün (V) numaralı alt-bölümünde de incelenmişti.

dolayı neyi kabûl edeceklerini bilenlerdir. Bu ikinci sınıf istîdâd hakkındaki bilgilerinden ötürü hem daha kâmil ve hem de daha üstündür.

Bu sonuncular içinde (*birinci sınıftaki gibi*) acelecilik ve (*ikinci sınıftaki gibi*) imkân bakımlarından değil de yalnızca Allāhu Teâlâ'nın: "Bana dua ediniz (*dilekte bulununuz*) ki size icâbet edeyim" (XL/60) şeklindeki emrine uyarak ihsân talebinde bulunanlar vardır (*ki bunlar da üçüncü sınıfı teşkil ederler*).

İşte bu gibileri, saf kul olanlardır. Bunların belirli ya da belirsiz bir talebde bulunmak husûsunda şahsî hiç bir sâiki yoktur. Bu gibi bir kimsenin tek sâiki Rab'binin emrine itaat etmekden ibârettir. Binâenaleyh, eğer (*ayn-ı sâbitesinin sebep olduğu*) istîdâdı kendisinden bir talebin zuhurunu gerektirirse bunu kulluğunun gereği olarak yapar; yok eğer işi Allāh'a havâle etmeyi ya da susmayı gerektiriyorsa o zaman da susar. Nasıl ki Allāh Hazret-i Eyyûb'a ve daha nicelerine belâ ve musîbetler verdiğinde, bunlar baş-larına gelenlerin ortadan kaldırılmasını istemediler; ama başka bir zaman durumları bunların ortadan kaldırılmasını taleb etmelerini gerekli kıldığında bunu Allāh'dan taleb ettiler.

İşte bunlar (*Allāh'dan birşeyler*) "dileyenler"in ait oldukları üç sınıftır ki her biri özel bir sâik ve özel bir taleb etme tarzıyla tasvîr olunmaktadır. Ama sâik ya da tarz ne olursa olsun bizzât taleb fiilinin etkin olmasına yer bırakılmamış olduğu görülmektedir. Zîrâ başlangıçta da görmüş olduğumuz gibi, her şey zâten ezeldenberi belirlenmiş bulunmakta olup herhangi bir talebin olayların katı ve kesin bir biçimde takdîr edilmiş olan akışında en ufak bir değişiklik hâsıl etmesi imkânsızdır. Nitekim insânın Allāh'dan bir ihsân taleb etmesi de Allāh'ın ona bunu lûtfetmesi de ezelde takdîr olunmuştur. İbn Arabî'nin dediği gibi[413]:

> Allāh'dan istenilenin hemen gerçekleşmesi ya da gecikmesi O'nun, daha ezelde hükmetmiş olduğu ***kader***'den ileri gelir[414]. Eğer taleb onun (*gerçekleşmesi için ezelde tâ'yin edilmiş olan*) vaktine tıpatıp uymaktaysa bu taleb hemen kabûl edilir. Eğer bu dileğin gerçekleşmesi için ezelde tâ'yin edilmiş olan vakit dileğin ifâde edildiğinden daha sonra vuku bulacaksa, o zaman da ister Dünyâ'da ister Âhiret'de olsun, Allāh'ın buna icâbet etmesi de gecikir. Yoksa Allāh'ın: "İşte Ben buradayım" (*lebbeyk*) sözü ile olan icâbeti gecikmez. Bunu iyi anla![415]

Böylelikle bir kimsenin, ister belirli ister belirlenmemiş bir yoldan olsun, Allāh'dan bir şey taleb etmesiyle ilgili durumları gözden geçirmiş olduk. Ve bütün bu durumlarda "istîdâd" ve ***kader***'in icrâ ettikleri belirleyici gücün yüceliğini de idrâk etmiş olduk.

Şimdi insân tarafından hiç bir taleb vâkî' olmaksızın verilen ihsânlar meselesine dönüyoruz. Bunun Hakk'ın kendine mahsus bir sûrette tecellîsini temsîl etmesinden ötürü, bu türden bir ihsâna mazhar olan şeyin hüviyetinin bütün bu süreç üzerinde belirleyici bir etkisi olduğu âşikârdır. Bu kapsamda biz de bu mesele hakkında İbn Arabî'nin nasıl bir teori kurduğunu tetkik edeceğiz.

İbn Arabî buna başlarken bu özel hâl için "taleb"in yalnızca *sözlü* taleb olduğuna dikkati çekmektedir. Aksi hâlda, geniş anlamıyla, her şey şu ya da bu şekilde "taleb etme"nin kap-

---

413 Fusûs, s. 29/60/31/**I**-190.

414 Bu, Kur'ân'daki "her şeyin açıkça tâ'yin edilmiş bir sonu (*ecel-i müsemmâ*'sı) bulunduğu kavramına tekābül etmektedir.

415 İnsan Allāh'a ne zaman yalvararak rücû' ederse Allāh dâimâ *Lebbeyk* diye cevap verir. Bu onun dileğine sözle ve derhâl icâbetidir. Ama onun dileğine fiiliyle icâbet etmesi her zaman böyle değildir.

samında olurdu. Bu i'tibârla "talebe bağlı olmayan ihsân" lâfıyla İbn Arabî, düpedüz, sözlü bir talebden bağımsız olarak lûtfedilen ihsânları kasdetmektedir.

Sözsüz talebler de ikiye ayrılmaktadır: 1) "hâl yoluyla taleb", ve 2) "istîdâd yoluyla taleb". Bu iki tür hakkında Prof. Afifî şu açıklamayı yapmaktadır[416]. "Hâl yoluyla taleb" i-kinci tip sözsüz talebe ircâ edilebilir, çünkü bir talebde bulunan bir şeyin ya da bir şahsın ob-jektif durumu, eninde sonunda, bu şeyin ya da şahsın "istîdâd"ının mâhiyetine bağlıdır. Me-selâ bir insânın hasta olması hâlinde onun hâli (meselâ şifâ bulmak gibi) bir şey taleb eder ama hastalığın kendisi dahi bu kimsenin "istîdâd"ının mâhiyetine bağlı bulunmaktadır. "İstîdâd yoluyla taleb" ise her bir var olanın tabîatının aradığı varlığa ait olan şu ya da bu sı-fatı ilgilendirir. Bu, Hakk'ın kelimenin gerçek anlamıyla icâbet ettiği taleb şeklidir. Buna gö-re eğer bir şeyin şu ya da bu olması ezelde takdîr edilmiş ise ve eğer bu şeyin tabîatı da hak-kında önceden takdîr edilmiş olanı taleb ediyorsa, bu talebe derhâl icâbet edilmektedir. Bu Vücûd (*Varlık*) âleminde her ne vuku bulmaktaysa yalnızca bu yoldan vuku bulmaktadır.

Prof. Afifî, bu durumun, İbn Arabî'nin *cebriye*'cilerden olduğunun kesin delîli olarak id-râk edilmesi gerektirdiğini ifâde etmektedir. Şu farkla ki bu, mekanik materyalist bir deter-minizm (*cebriye*) olmayıp daha ziyâde Leibnitz'in "önceden teessüs etmiş âhenk" kavramına yakın bir konumdadır.

Ne denilirse denilsin İbn Arabî bu husustaki kendi konumunu gene kendine has bir bi-çimde şöyle açıklamaktadır[417]:

> Talebe bağlı olmayan ihsânlara gelince, burada "taleb"den murâdım, yalnızca, bir dileğin sözle ifâdesidir. Aslına bakılacak olursa gerekli olan ya sözle, ya hâlle ya da istîdâdla "taleb"dir. ("*İstîdâd yoluyla taleb" şöyle bir benzetimle anlaşılabilir*)[418]. Nitekim (*Allāh'a*) mutlak hamd ancak sözle sahîh olur; ammâ velâkin bunu hâlin de takyîd etmesi gerekir. Binâenaleyh seni Allāh'a hamdetmeğe sevk eden şey de sana ya ***Fiil*** isimlerinden bir i-simle ya da ***Tenzîh*** isimlerinden bir isimle bağlı olacaktır[419]. Kulun kendi istîdâdına bilin-ci olmaz da ancak (*onu Allāh'a hamdetmeğe sevkeden sâiki bildiğinden*) kendi hâline bi-linci olur. Böyle olunca da istîdâd "taleb"in ardında gizli olarak kalır.

Önce "hamd etme" benzetimiyle neyin kastedilmekte olduğunu açıklayalım. Arapça'da insânlar Allāh'a hamd ederken "*el hamdü lillâh*" derler[420]. Herkes bu aynı fomülü kullanır. Bu lâfzî sûretinin içinde formülün kendisi de hiç değişmez. Ama eğer biz "*el hamdü lillâh!"* diye şükrânlarını dile getirenlerin psikolojilerine iner de bunu her bir özel hâl için tahlîl ede-cek olursak, belki bir A şahsı kendi bedeninin sağlık durumunu düşünerek bu sağlıkdan[421] dolayı duyduğu şükrânın bir ifâdesi olarak "*el hamdü lillâh!"* derken, bir B şahsı da Allāh'ın

---

[416] Fusûs Şerhi, s.22.

[417] Fusûs, s. 30/60/31-32/**I**-192 ilâ 195.

[418] Kendine özgü ifâde tarzı dolayısıyla Ibn Arabî'nin takdîm ettiği benzetimi anlamak kolay değildir. Bu pasajın anlamı onu izleyen paragrafta açıklanacaktır.

[419] Fiil isimleri Hâlik, Bâri', Mübdi', Musavvir, Muhyî, Muîd gibi Allāh'ın yaratıcılığına işâret eden isimlerdir. Tenzîh isimleri ise Allāh, Alî, Samed, Sübbûh, Kuddûs gibi mahlûkatında bulunmayan vasıflarına işâret eden i-simleridir. (*Çevirenin notu*)

[420] Aslına bakılacak olursa *el hamdü lillâh* "hamd Allāh'a (ve yalnızca O'na) mahsustur" anlamında bir nidâ cümlesidir.

[421] Ibn Arabî bunu "hamd ancak (*meselâ Hâfiz, Vehhâb gibi*) bir fiile işâret eden bir İsim aracılığıyla edilir" di-yerek ifâde etmektedir.

ululuğunun ve kıdeminin[422] kendisinde uyandırdığı derin idrâk dolayısıyla aynı formülle Allāh'a hamd edecektir. Buna göre insânı aynı formülü kullanmaya sevk eden sâik ya da somut durum her hâl için farklı olmaktadır. İşte bu özel sâikin doğurduğu duruma ***hâl*** denir.

Şimdi eğer bu farklı sâikler arasındaki bağıntıyı tersine çevirir de aynı formülü İlâhî İhsânlar'ın şartlarına uygularsak bunların temel yapısını kolayca anlayabiliriz. Âlemde her şey dâimâ kendi "istîdâd"ının gereklerine uygun "ontolojik" bir ihsânı Cenâb-ı Hakk'dan "taleb" eder. Bu genel şablon her yerde aynıdır. Bununla beraber eğer her bir ferdî zaman birimini ele alır da onu ayrıntılı bir biçimde inceleyip tahlîl edecek olursak, "taleb etme"nin her ân bu özel âna mahsus somut duruma uygun olarak benzeri olmayan bir sûret takındığını buluruz. İşte bu "hâl"in gereğidir.

Şu hâlde "ahvâl"in gerekleri "istîdâd"ın içinde yer alan ve eninde sonunda buna indirgenebilen somut ayrıntılardır. Bununla beraber sübjektif olarak, yâni belirli bir kimsenin görüş açısından, o kimse kendi " ahvâlinin açıkça bilincinde olmasına rağmen genellikle kendi "istîdâd"ının bilincinde olmaz. Meselâ hasta bir kimse (*hastalığından dolayı duyduğu*) ızdırab yüzünden sağlık talebinde bulunur. Bu kimse, sağlık talebinde bulunmasına kendisini sevk eden sâiki doğal olarak bilir. Ama kendi varlığıyla ilgili olan ve kendisi hakkındaki her şeye hâkim durumda olan kendi istîdâdının bilincinde değildir.

Sıradan bir kimsenin istîdâdı gene de bir sırların Sırrı'dır. Binâenaleyh "istîdâd yoluyla taleb", her ne kadar yukarıda sözü edilmiş olan üç türden "taleb"in en güçlüsü ise de aslında hepsinin "en gizli" kalanıdır.

"İhsânlar" teorisi ile tecellî teorisi arasındaki sıkı bağıntıya dikkati çekmiştik. Filhakika, daha yukarıda da gözlemiş olduğumuz vechile, bunların ikisi de değişik bakış açılarından mütâlâa edilen aynı bir şeydir. Bu her iki görüş açısını da aynı bir yere yerleştirdiğimizde ortaya çıkan özel bir husûsu tartışarak bu bölümü kapatmak istiyorum.

Bu alt-bölümün başlangıcında İbn Arabî'nin "ihsânlar"ı: 1) zâtî ihsânlar, ve 2) esmâ' aracılığıyla lûtfedilen ihsânlar diye bellibaşlı iki sınıfa ayırdığını görmüştük. Bu iki sınıfın birincisi söz konusu olduğunda, "zâtî" kelimesinin kendisi dahi bu işin Zât tecellîsi ile ilgili olduğunu yeterince telkîn etmektedir.

Gerçekten de, *tecellî* açısından bakıldığında, "zâtî ihsânlar" İlâhî Zât'ın bir tecellîsidir. Bununla beraber şuna dikkat edilmelidir ki bu, zâtî tecellînin ***feyz-i mukaddes*** diye adlandırılan özel bir türüdür. Bu, ***feyz-i akdes*** diye isimlendirilmiş olan değildir[423]. İbn Arabî şunları ifâde ederken âşikârdır ki bu farka işâret etmektedir[424]:

> Zât'dan gelen tecellî ancak tecellîgâhının istîdâdının sûretine göre olur. Bunun dışında (*zâtî* tecellî) vâkî olmaz. Bu takdirde, tecellîye mazhar olan Hakk'ın aynasında kendi sûretinden başka bir şey görmez. Ve Hakk'ı da göremez. (*Nasıl ki aynaya bakan kendi sûretini görürken aynayı göremezse*) kendi sûretini Hakk'ın aynasında görmekte olduğunu bilmekle beraber onun Hak'kı görmesi mümkün değildir.

---

422 Bu da bir kimsenin Allāh'a "tenzîhe işâret eden (*meselâ Kuddûs, Kadîm* gibi) bir İsim aracılığıyla hamd etmesi hâline tekābül etmektedir.

423 Bu iki kavram arasındaki temel fark için IX. Bölüm'e bakınız.

424 Fusûs, s. 33/61/ 35/**I**-204 ve 205.

Bu pasajın anlatmak istediğini Kāşânî şöyle açıklamaktadır[425]:

> Zât'ın sıfatlardan arınmış vechesiyle herhangi bir kimseye ya da şeye tecellî etmemesi hasebiyle, sıfatlardan arınmış olan saf Zât'ın tecellî etmesi mümkün değildir. Filhakika tecellî eden ***Rahmâniyyeti*** vechiyle Zât'dır[426]... hâlbuki Zât olarak Zât'ın ancak kendinden kendine tecellî etmesi mümkündür. Mahlûkata yönelik tecellîye gelince bu, yalnızca her hâl için tecellîgâhın "istîdâd"ına uygun olarak vuku bulur.

Bâlî Efendi'nin isâbetle işâret ettiği gibi bu tecellî türü "***feyz-i mukaddes***"den başka bir şey değildir. Bu, Hakk'ın, kaynağı doğrudan doğruya ***Zâhir*** isminin Hazreti (*yâni ontolojik düzeyi*) olan tecellîsidir. Hakk'ın ***Zâhir*** ismi bütün İlâhî Esmâ'yı ya da Sıfatları bir Vahdet içinde kucaklayan kapsamlı ismidir.

Bâlî Efendi, buna ek olarak, "feyz-i mukaddes" ile "zâtî ihsânlar" ve "Esmâ' yoluyla lûtfedilen ihsânlar" arasındaki bağıntıyı da şu sözlerle berrâk bir biçimde açıklamaktadır:

> Kaynağı Zât olan ve tecellîgâhının sûretine uygun olarak uygun bir sûret iktisâb eden tecellî "feyz-i mukaddes"dir. (*Bu da iki türlü olur*).
>
> 1) Eğer tecellînin zuhur ettiği mahâl (*yâni tecellîgâh*) Zât'ın tecellîsini kapsamlı İsmin (*yâni Allāh isminin*) Hazreti'nden kabûl ederse Zât da bu tecellîgâhda kapsamlı Birliğin Hazreti'nden doğrudan doğruya tecellî eder. Bu kabil bir tecellîye "İlâhî[427] tecellî" adı verilir, ve bunun sonucu da "Zâtî ihsânlar"dır.
>
> 2) Ama eğer tecellîgâh Zât'ın tecellîsini İlâhî İsimler'in birinin Hazreti'nden kabûl edecek bir yapıdaysa Zât kendisini bu özel Hazret'den izhâr eder. Buna da "bir Sıfat ya da İsim aracılığıyla tecellî" adı verilir, ve bundan da "Esmâ' yoluyla lûtfedilen ihsânlar" hâsıl olur.

* * *

425 s. 32-33.
426 IX. Bölüm'e bakınız.
427 Bu tecellî Allāh seviyesinde vuku bulduğu için buna *ilâhî* denilmiştir.

XIII. BÖLÜM

YARATILIŞ (*HİLKAT*)

(I) Yaratılışın Mânâsı

Hilkat (*yâni yaratılış*), hiç şüphesiz, İslâm'ın dünyâ görüşünün dayandığı temel kavramlardan biridir. Bu kavram İslâm'da dinî düşüncenin bütün vechelerinde önemli bir rol oynar. Meselâ, İlm-i Kelâm'da ***hudûs*** (*yâni sonradan peydâ olma*) ile ***kıdem*** (*yâni ezelî olma*) arasındaki zıtlığa ait bütün tartışmaların başlangıç noktası bu kavramdır. Bu âlem, İlâhî hilkatin neticesi olmak hasebiyle, zaman içinde belirli bir başlangıcı bulunan (***muhdes***) bir nesnedir. İşte bu âlemin ***muhdes*** olması keyfiyeti de bütün islâmî Kelâm İlmi sisteminin temelini teşkil eder.

İbn Arabî'nin dünyâ görüşünde de ***hilkat*** anahtar-kavramlardan biri olarak önemli bir rol oynamaktadır. Allāh'ın yaratıcı ***Ol!*** (*Kün!*) kelimesinin bütün varlıkların varlık olarak zuhurlarında kat'î bir mânâsı vardır. Bununla beraber daha önce görmüş olduğumuz vechile, İbn Arabî'nin ontolojisinde (*varlık bilgisinde*) en temel kavram tecellî kavramıdır, ve bu Varlık âlemi de eninde sonunda Hakk'ın Kendi tecellîsinden başka bir şey değildir. Bu anlamda, âlemin varlık olarak zuhuru demek olan ***hilkat*** de, doğal olarak, Hakk'ın Kendi tecellîsi ile özdeş olmaktadır.

Ama İbn Arabî'nin ontolojisinin Hakk'ın Kendi tecellîsine dayanmakta olması ve ortada da bu tecellîden başka bir şey bulunmaması hasebiyle eğer hilkatin İbn Arabî için, eninde sonunda, bir metafordan (*bir istiâreden, bir mecazdan*) başka bir şey olmadığı zehâbına kapılacak olursak büyük bir hatâya düşmüş oluruz. İbn Arabî'nin hilkat kelimesini kullanmış olmasının onun islâmî düşüncenin yüzyıllardanberi teessüs etmiş olan şablonuna uyan bir tâviz olduğunu ve onun bu zâtî tecellîyi an'aneye daha uygun bir terminoloji içinde tasvîr ettiğini düşünmek onun düşüncesinin çok-yönlü tabîatını görmemezlikden gelmek olurdu.

İbn Arabî'nin düşünce sisteminin en belirgin vasıflarından biri onun tek-yönlü, tekkatmanlı olmamasıdır. Önemli bir mesele söz konusu oldu muydu İbn Arabî düşüncesini, genellikle, zengin bir tasvîrler topluluğuyla süsleyerek farklı doğrultularda ve farklı biçimlerde geliştirir. Bu, sanırım büyük ölçüde, onun düşüncesine yataklık etmekte olan hâlâtının (*mistik tecrübesinin kendisine kazandırmış olduğu deneyim ve hâllerin*) olağandışı derinliğinin ve doğurganlığının eseridir. Mistik yaşantının derinliği ve zenginliği, bu takdirde, ifâdenin çeşitliliğini de zorunlu kılmaktadır.

"Hilkat"in bu bölümde incelemek istediğimiz teorisi yalnızca bir dinî metaformuş ya da Kelâm İlmi'nin an'anevî terminolojisine gizlenmiş bâtınî bir öğretiymiş gibi telâkkî edilmemelidir. İbn Arabî'nin telâkkîsine göre ***hilkat*** de tıpkı ***zâtî tecellî*** kadar gerçektir. Ya da daha başka bir biçimde ifâde edilecek olursa, İbn Arabî'nin idrâkinde mevcûd olan temel bir olgu, biri ***hilkat*** diğeri ise ***zâtî tecellî*** olarak iki farklı vecheye sâhiptir.

İbn Arabî'nin hilkat teorisiyle ilgili olarak dikkatimizi çeken ilk şey "üç-lülük" (*salâsiyye*) kavramının burada oynadığı önemli roldür. Bu, onun, "zâtî tecellî" teorisinden farklılığını ortaya koymaktadır.

Hareket noktası, mûtâd olduğu vechile, gene Hakk'dır. Varlığın ontolojik temeli, artık bilmekte olduğumuz gibi, Vâhid olan Hakk'dır. Ama Vâhid, kevnî vechesiyle göz önünde tutulacak olursa, farklı üç veche takdîm eder. Bunlar: 1. (*Mutlaklığı yönüyle Zât olarak değil fakat Kendini izhâr etmesi bakımından*) ***Zât***, 2. ***İrâde*** (*bu mertebede Hakk irâde sâhibi yâni* ***Mürîd*** *olarak Kendini izhâr eder*), ve 3. ***Emr***[428] (*bu mertebede de Hakk bir* ***Âmir*** *olarak Kendini izhâr eder*).

Burada takdîm edilmiş olduğu sıralamayla bu üç veche bütün "hilkat" sürecini temsil etmektedir. Bu süreci kısaca şu şekilde tasvîr etmek mümkündür. Önce Vâhid olan Hakk'da zâtî bilinç ya da ***İlim*** kıyâm eder ve İlâhî Bilinç'de a'yân-ı sâbite zuhûra gelir. Bu, mümkün olan Kesret'in doğuşunun işâretidir. Ve böylelikle de "Zât Hazreti" (*yâni Zât olarak Zât'ın ontolojik düzeyi*) "İlâh Olma (*İlâhiyyet, Ulûhiyyet*) Hazreti"ne nüzûl eder.

Bundan sonra ikinci safhada, a'yân-ı sâbitenin (*bu İlâhî Bilinç'de*) adem hâlinde bulunuyorken bu sefer varlık hâlinde zuhûr etmesinin İlmi'ne dayanan İrâde zuhûr eder. Ve en son safhada da, bu İrâde'ye dayanan "Ol!" (*Kün!*) emri verilir ve âlem de böylece yaratılmış olur.

Bu ön îkazları hatırımızda tutarak İbn Arabî'nin bu süreci tasvîr ettiği pasajı birlikte okuyalım[429]:

> Allāh seni muvaffak etsin! Bilesin ki hilkat işi ***ferdiyyet*** temeli (*yâni Hakk'ın tek olma vasfı*) üzerine binâ edilmiştir. Ama bu tekliğin üçlü bir yapısı vardır (*teslîs*). Buna göre (*hilkatle ilgili*) en küçük sayı "üç"tür. Çünkü (*eğer vâhidi yâni biri bütün sayıların temeli olması bakımından saymazsak*) "üç", tek sayıların ilkidir.

Bu, anlaşılması fevkalâde güç bir pasajdır. İbn Arabî'nin bu mânâ yüklü kısa sözleri aşağıdaki şekilde açıklanırsa anlaşılabilir. İbn Arabî söze "hilkat"in kökünde Hakk'ın "ferdiyyet"inin bulunduğunu söyleyerek başlamaktadır. Onun burada, Hakk'dan, "Vâhid" olarak değil de "ferd" olarak söz etmiş olmasına dikkati çekmek gerekir. Başka bir deyişle, İbn Arabî, Hakk'dan O'nun aslî mutlaklığı içinde Hakk olması keyfiyeti itibâriyle söz etmemektedir. Biz burada Hakk'ın, Zâtî Bilinc'in ya da İlm'in sâhibi bulunduğu daha düşük bir merhalede bulunmaktayız.

İbn Arabî'ye göre zâten "vâhid"i (*bir'i*) sayıdan addetmemek gerekir; o"iki"den başlayarak bütün sayıların ilkesi ve doğuş-mahallidir. Bu sebebden ötürü de bizâtihî bir sayı olamaz. "Vâhid" (yâni *Bir*) mutlak olarak bütün bağıntıların üstündedir. O, doğal olarak, sayı kavramının da üstündedir.

Ama "ferd" hiç de böyle değildir. Zâhiren o da "vâhid"dir (*bir'dir*), ama bâtınî yapısı içinde o "vâhid" değildir, zîrâ ***ferdiyyet*** (*teklik*) kavramı bizâtihî "başkası" kavramını da içerir. O, başkalarından başka olduğu sürece "vâhid"dir. Bu anlamda "ferd" bâtınî olarak, ve onu başkaları fikrinden soyutlayarak temsîl etmenin imkânsızlığından ötürü, hem bölünebilir ve hem de bölünmüştür.

---

[428] Buna Kelime (ya da *kavl*) de denir.

[429] Fusûs, s. 139-140/115-116/173/**II**-332.

Şimdi, "İlm'i tecellî etmiş Hakk olarak" ***Ferd*** vasfıyla Hakk zarûrî olarak ***İlim, Âlim*** ve ***Ma'lûm*** diye üç nesne içerir. İşte bu, sanırım, yukarıda İbn Arabî'nin metninde "üçlü yapı" diye zikredilen şeydir. Bu üçlü yapı, yukarıda hilkat sürecinin üçlü yapısı diye açıklamış olduğumuz üçlü yapı değildir. Başka bir deyişle, İbn Arabî üçlü yapı içinde üçlü yapı teşhis etmektedir.

> Ve âlem de bu İlâhî Hazret'den (*yâni Hakk'ın Vâhid olarak değil de bâtınen İlim-Âlim-Ma'lûm üçlüsünü haiz Ferd olduğu ontolojik mertebeden*) var oldu. Nasıl ki Hakk da: "Muhakkak ki Bizim bir şeye kavlimiz (*sözümüz*), onu (*yaratılmasını*) irâde ettiğimizde ona ***Ol!*** dememizdir: o da olur" (XVI/40) buyurmuştur. Böylece gene ***Zât, İrâde*** ve ***Kavl*** [430] üçlüsü gerekmektedir. Ve eğer bu ***Zât*** ile onun bir şeyin var oluvermesini dileyen ***İrâde***'si ve var olacak şeye yönelik ***Kün!*** (*Ol!*) emri olmasaydı o şey de var olamazdı.[431]

Bu pasaj Fâil yâni Hakk cihetinden üçlülüğün yapısını tasvîr etmektedir. Ama yalnızca ***Hâlik*** (*Yaratıcı*) cihetinden üçlülük herhangi bir tesir icrâ etmemektedir. Hakk'ın yaratıcı fiilinin gerçekten de sonuç verebilmesi için bu irâde ve emre muhâtab olanda da (*kābil'de de*), yâni yaratılacak olanda da mütekābil bir üçlülüğün bulunması gereklidir. Hilkat ancak va ancak aktif (*fâil*) üçlülüğün pasif üçlülükle mükemmel bir biçimde çakışması hâlinde kuvveden fiile çıkabilir.

> (*Allāh'ın yaratıcı Kavli'nin ifâde edilmesiyle*) yaratılacak olan şeyde de üçlü bir teklik (*ferdiyyet-i selâse*) zuhur eder. Ve bu üçlülük sâyesinde o şeyin de, kendi cihetinden, yaratılması ve varlıkla vasıflandırılması mümkün olur. O nesnedeki üçlülük: 1) onun şey oluşu (*şey'iyyeti*), 2) onun (*Kün emrini*) işitmesi (*semâ'*), ve 3) Yaratıcı'nın onun yaratılması (*hilkati, îcâdı*) ile ilgili olan emrine boyun eğmesidir (*imtisâli'dir*). Böylelikle yaratılanın üçlü tekliği Yaratıcı'nın üçlü tekliğine tekābül etmiş olur.
>
> Birincisi Yaratıcı'nın Zâtı'na tekābül eden, adem hâlindeki şeyin a'yân-ı sâbite'sinin zâtıdır. İkincisi Yaratıcı'nın irâdesine tekābül eden, şeyin "Ol!" emrini duymasıdır (*algılaması, idrâk etmesidir*). Üçüncüsü ise Yaratıcı'nın "Ol!" sözüne (*kavline*) tekābül eden, o şeyin kendisine varlık veren emri itaatkâr bir şekilde kabûllenişidir.
>
> Bu bakımdan ***tekvîn*** (*yâni varlıkla vasıflandırılmak, varlığa büründürülmek*) yaratılmış olan şeye (***mütekevvîn***'*e*) izâfe edilmelidir. Çünkü "Ol!" emrinin zuhûrunda eğer o şeyde bizâtihî varlık kazanmak ***kuvveti*** olmasaydı, o şey aslā var olamazdı. Bu bakımdan, kendisini ademden (*yokluk hâlinden*) varlığa dönüştürmüş olan, bizzât o şeydir.[432]

Burada, yaratılış sürecinde yaratılacak olan şeyin ***kuvvet***'nin vurgulanmış olması dikkat çekicidir. Bir şey, zannedildiği kadar da pasif yâni mekanik ya da kuvvetsiz bir biçimde yaratılmamakta, aksine kendi yaratılışına müsbet bir biçimde iştirâk etmektedir. Bu, bizim bundan önceki bölümde tartışmış olduğumuz ***isti'dâd***'ın büyük kuvvetine bir başka bakış açısıdır.

Allāh bir şeye varlık vermeğe karar verdiğinde ona yalnızca "Ol!" der. Ve o şey de (*bu emrin*) cevabı olarak varlığa bürünür. Bu süreçte o şeyin ***tekevvün***'ü (*yâni varlığa bürünmesi*) Allāh'ın bir fiili değil, bizzât o şeyin bir fiilidir. Meseleye bu türlü bakış açısı Kāşânî tarafından şöyle açıklanmaktadır[433]:

---

[430] Arapçası: Hâzihî zât ve irâde ve kavl.
[431] Fusûs, s. 139-140/115-116/173/**II**-332.
[432] Fusûs, s. 140/115-116/173-174/**II**-332-333.
[433] s. 140

Tekevvün (*varlığa bürünme*) yâni şeyin Emr'e uyması o şeyin bizâtihî kendisine mahsustur. Çünkü (*İbn Arabî'nin de dediği gibi*) tekevvün o şeyin kuvvetindedir; yâni gizli bir biçimde o şeyde bilkuvve mevcûttur. İşte bunun içindir ki Allāh (*yukarıda sözü geçmiş olan âyette*) bu varlığa bürünmeyi "...o da olur" diyerek o şeye atfetmektedir[434]. Bu beyân göstermektedir ki şey (*"Ol!" emrini duyar duymaz*) bu emre derhâl uymakta ve hemen varlığa bürünmektedir. O şeyin böyle hareket edebilmesinin sebebi ise, a'yân-ı sâbite'nin aslında gizli ve bâtınî varlık hâli olması dolayısıyla, o şeyin zâten ***Âlem-i Gayb***'da bilkuvve (*potansiyel olarak*) mevcûd olmasında aranmalıdır. Bâtınî her şey, bizâtihî, zâhirî varlığa bürünmek kuvvetine sâhiptir. Bunun sebebi ise ***Bâtın*** ismiyle isimlendirilen ***Zât*** ile ***Zâhir*** ismiyle isimlendirilen ***Zât***'ın aynı oluşu ve (*emri kabûl eden*) ***kābil***'in de (*eninde* sonunda) ***Fâil*** ile aynı oluşudur.

İşte İbn Arabî tarafından ortaya atılan orijinal "Yaratılış Teorisi" böyledir. İbn Arabî bu teoride, kısacası, tekvînin (*varlığa bürünmenin*) Hakk'a değil yaratılan şeye atfedilmesi gerektiğini kuvvetle vurgulamaktadır. Böyle bir iddia, Allāhu Teâlâ'yı âciz olarak gösterdiği gerekçesiyle, hiç şüphesiz ki sıradan mü'minler tarafından tenkîd edilecektir. Ama tekrar tekrar dikkati çekmiş olduğum gibi, İbn Arabî'nin dünyâ görüşünün yapısını gerçekten de iyi bilenlerin nezdinde bu ne aşağılayıcı bir ifâdedir ve ne de küfürdür. Bu dünyâ görüşüne göre eşyânın (*mahlûkātın*) Hakk'ın doğrudan doğruya müdâhalesine yalnızca sınırlı bir yer tanıyacak kadar güçlü-kuvvetli olarak takdîm edilmekte olduğu bir vâkıadır. Bununla beraber, daha derin bir mertebede göz önünde bulundurulduklarında, belli bir süre için kendi başlarına varlığa bürünmüş gibi telâkkî edilen bu eşyâ Hakk'ın sonsuz sayıdaki özelleştirilmiş ve sınırlandırılmış tecellîlerinden ibârettir; ve hepsi de Hakk'ın Zâtı'na mahsus "ontolojik bir tiyatro eseri", bir "***Divina Commedia***"dır (*İlâhî Komedi'dir*).

(*Hilkatin son safhası olan*) tekvînin Hakk'a değil de eşyâya atfedilebilmesi İbn Arabî tarafından ayrıca şu şekilde açıklanmaktadır[435]:

> Allāh "tekvîn" işinin Allāh'a değil (*yaratılan*) şeyin kendisine atfedildiğini beyân etmiştir. Bu işte Allāh'a atfedilen yalnızca O'nun Emr'idir. Allāh bu işteki katkısını: "Muhakkak ki Bizim bir şeye kavlimiz (*sözümüz*), onu (*yaratılmasını*) irâde ettiğimizde ona ***Ol!*** dememizdir: o da olur (*yâni varlığa bürünür*)" (XVI/40) diyerek açıklamaktadır. Şu hâlde "tekvîn", her ne kadar yaratılacak olan şey Allāh'ın Emr'ine itaatle hareket ediyorsa da gene de, yaratılan şeye atfedilmektedir. Ve (*biz bu beyânı olduğu gibi kabûl etmek zorundayız, çünkü*) Allāh sözünde sâdıktır. Öte yandan bu tekvîn(*in şeye nisbet edilmesi de*) hakikatte akla uygundur.
>
> (*Nitekim bir misâl vermek gerekirse,*) kendisinden korkulan ve kendisine isyân edilmesi mümkün olmayan bir âmir eğer kölesine "Kalk!" (*arapçası: "kum!"*) derse, köle efendisinin bu emrine uyarak derhâl ayağa kalkar. Onun ayağa kalkışında efendisinin ona bunu emretmiş olmasından başka bir şey yoktur. Kölenin bizzât ayağa kalkması ise efendisinin fiili değil bizzât kendi fiilidir.
>
> Demek ki "tekvîn"in aslı ***teslîs*** temeli üzerinedir. Yâni Hakk (*Yaratıcı*) tarafından ve mahlûk (*yaratılan*) tarafından olmak üzere her iki yönden de üçer unsur bu işe katkıda bulunmaktadır.

---

[434] Buradaki nüans şudur ki Allāh bu âyette *fe yukevvin* (yâni *oldurur* ya da *varlığa büründürür*) değil de *fe yekûn*(yâni *o da olur* ya da *varlığa bürünür*) demektedir ki burada cümlenin öznesi şeyin kendisidir.

[435] Fusûs, s. 140/116/174-175/**II**-335-336.

Bu bakımdan İbn Arabî'nin düşünce sisteminde islâmî "yoktan yaratılış" ilkesi geçerli olmaktadır. Ama onun tezini sıradan "yoktan yaratılış"dan farklı kılan İbn Arabî'nin gözünde yokluğun tümüyle şartsız bir ***adem*** değil de somut varlık düzeyindeki "adem" oluşudur. Onun ***yokluk*** diye baktığı a'yân-ı sâbite (*idealar*) düzeyinde ya da, aynı şey demek olan, Allāh-'ın Bilinci'ndeki "***varlık***"dır. Onun "***yokluk***" dediği, ontolojik görüş açısından, "***mümkün olan***"dan yâni varlığa bürünebilme kuvvetine sâhip olandan başka bir şey değildir. "Hilkat"i bir çeşit tek kişilik ilâhî bir piyes gibi gören sıradan telâkkînin menşeinde "mümkînât"a izâfe edilmesi gereken müsbet kuvvetin bilinmemesi (*cehli*) yatmaktadır. Gizli iken Allāh'ın ontolojik emrine cevap olarak varlığa bürünme hususunda her şey, İbn Arabî'ye göre, yeterince güç-kuvvet sâhibidir.

Buna göre yaratılmışların âlemi ***fâ'iliyyet'***in pençesindedir. Ve bu âlemi teşkil eden eşyâ da kendi yaratılışına müsbet bir biçimde bilfiil katkıda bulunmaktadır.

Kile şekil vererek (*çanak-çömlek gibi*) bir takım eşyâ yapan bir sanatkâra bakıldığında, sathî bir gözlemle, kilin kendisi bakımından hiçbir müsbet "fâ'iliyyeti" haiz olmadığı ve sanatkârın hoşuna giden hangi şekil olursa olsun o şekle girdiğini müşâhede etmek mümkündür. Böyle bir teşhisde bulunan bir kimsenin gözünde o sanatkârın elindeki kilin hâli mahzâ pasiflik, mahzâ fiilsizliktir. Bu kimse kilin de, kendi yönünden, sanatkârın faaliyetini müsbet bir biçimde tâyin ettiğini farketmemektedir. Hiç şüphesiz bu sanatkâr kilden oldukça büyük bir çeşitliliğe sâhip pekçok eşyâ yapabilir, ama ne yaparsa yapsın kilin tabîatının kendisine vaz ettiği mahdut sınırların ötesine geçmesi mümkün değildir. Başka bir şekilde ifâde edecek olursak, aslında, kilin kuvveden fiile çıkan mümkün bütün şekillerini tâyin eden kilin bizzât kendisidir. İşte "yaratılış" sürecindeki bir şeyin durumu da aşağı-yukarı bunu andırır.

Bununla birlikte aynı gözlem açıkça, her ne kadar eşyâ "fâ'iliyyet"e sâhip ise de bunun aslî değil tâlî olduğunu da göstermektedir. Allāh' ile âlem arasındaki temel fark işte burada ortaya çıkmaktadır. Tıpkı "kadının, tabîatı gereği, erkeğin bir derece altında bulunması" gibi yaratılmışlar (*mahlûkat*) da Hakk'ın bir derece altındadır. Bütün müsbet kuvvetlerine ve isti'dâdına (*yeteneklerine*) rağmen eşyânın aslî bir önceliği yoktur.

> Allāh'ın: "Erkekler kadınlara göre bir derece üstünlüğe sâhiptir" (II/228) meâlindeki âyetiyle kadının erkekden bir derece aşağıda bulunması gibi Allāh'ın sûreti üzerine yaratılan insân dahi onu kendi sûreti üzerine yaratan Allāh'ın derecesinden aşağıdadır.
>
> Hakk'ın erkekten farklı ve üstün olduğu o derece dolayısıyla Hakk âlemden ganî (*tamâmen bağımsız*) ve aslî fâildir (*fâil-i evvel'dir*). Sûrete gelince o ikinci dereceden fâildir (*fâil-i sânî'dir*), ve dolayısıyla da Hakk'a mahsus olan ***evveliyyet*** (*öncelik, aslîlik*) sûrette yoktur[436].

(II) Âlemin Yaratılışındaki Dişi Unsur

Bundan önceki alt-bölümün sonunda ârızî olarak kadının, tabîatı gereği, erkeğin bir derece altında bulunduğuna değinilmişti. Bununla beraber bu, İbn Arabî'nin kadının âlemin yaratılış sürecinde oynadığı rolü tâlî ya da önemsiz bir rolmüş gibi telâkkî etmekte olduğu anlamına alınmamalıdır. Aksine bütün yaratılış süreci, onun görüşüne göre, dişilik ilkesiyle yönetilmektedir.

---

[436] Fusûs, s. 273/219/454/**IV**-352.

İbn Arabî'nin bu mesele hakkındaki düşünce tarzının hareket noktası: "Bana sizin dünyânızdan üç şey sevdirildi: kadın, güzel koku ve gözümün nûru olan namaz" meâlindeki meşhûr hadîstir. Bu hadîsde İbn Arabî "üç" sayısının (gene üçlülük!) sayılan üç nesneden güzel koku anlamındaki ***tıyb*** kelimesinin müzekker (*erkil*) olmasına rağmen ***salâs*** şeklinde müennes (*dişil*) biçimde ifâde edilmiş olduğuna dikkati çekmektedir. Arapça dilbilgisine göre eğer sayılan nesneler arasında bir tâne bile müzekker kelime bulunsa sayılanların hepsi birden sanki müzekker imişler gibi muâmele görür ve söz konusu nesnelerin sayısı da (*meselâ burada üç sayısı için müennes yâni dişil olan* ***salâs*** *kullanılacak yerde, dilbilgisi açısından daha doğru olan müzekker* ***salâse*** *kelimesinin kullanılmasının gerektiği gibi*) müzekker biçimde kullanılır.

Fakat, İbn Arabî'ye göre, bu hadîsde Peygamber ***bilerek*** müennes biçim olan ***salâs*** kelimesini kullanmış bulunmaktadır; ve bunun da İbn Arabî'ye göre çok derin bir sembolik mânâsı vardır. Bu, yaratılışa katkıda bulunan bütün âmillerin müzekker olduklarını ve bütün yaratılma sürecine, aslında, dişilik ilkesinin (***te'nîs***'in) hâkim olduğunu telkîn etmektedir. İbn Arabî dikkatimizi bir erkeğin varlığa bürünmesi sürecine çekmektedir[437]:

> Erkek iki müennes arasında tahakkuk eder. Bunlardan biri (*Zât'ın isim olarak müennes olduğuna delâlet eden*) ***te'nîs-i zât*** diğeri ise (*gerçek müennes olan kadına delâlet eden*) ***te'nîs-i hakîkî***'dir.

Bütün Varlığın orijinal temeli olan ***Zât*** müennes bir isimdir. Bütün varlıkların sûretlerinin aracısız ontolojik temeli olan ***İlâhî Sıfatlar*** söz konusu olduğunda sıfat da müennes bir kelimedir. Allāh'ın yaratıcı ***kudret***'i de müennes bir kelimedir. Şu hâlde yaratılma sürecine hangi vechesinden yaklaşılırsa yaklaşılsın hep müennes bir isimle karşılaşılmaktadır.Yunan felsefesini idrâksizce izleyen felsefeciler Allāh'ın bu âlemin varlığının sebebi (***illet***'i) olduğunu beyân ederler. İbn Arabî, bunun yanlış bir kanaat olmakla beraber, yaratılış hakkındaki bu yanlış kanaatte bile âlemin yaratılışındaki nihaî temel olarak gene de müennes bir ismin (*illet'in*) kullanılmış olmasının anlamlı olduğuna dikkati çekmektedir.

Bütün mesele Kāşânî tarafından daha *ıskolâstik* bir uslûb içinde şöyle incelenmektedir[438]:

> Her şeyin nihaî temeline (*ya da menşeine*) Ana (*arapçası: umm*) denir, çünkü ana bütün dalların kendisinden çıktığı ağaç gövdesidir. Allāh'ın: "Ey insanlar! Sizi tek bir ***nefs***'den yaratan ve ondan da ***zevce***'sini yaratan ve ikisinden de pekçok kadın ve erkekleri türeten Rabb'inizden sakının!..." (IV/1) dediği zaman konuyu nasıl tasvîr ettiğini görmüyor musun? Burada da gördüğün gibi (*Âdem'in*) "zevcesi" müennestir ama zevcesinin yaratılmış olduğu "nefs" de müennes bir kelimedir[439].
>
> Tıpatıp aynı şekilde, artık üzerinde hiçbir şeyin bulunmadığı "menşe'lerin Menşe'i" de müennes bir kelime olan ***Hakîkat*** kelimesiyle ifâde edilir... Kezâ, İlâhî Cevher'i ifâde eden ***Ayn*** ve ***Zât*** kelimeleri de müennes kelimelerdir.
>
> Şu hâlde, Hazret-i Peygamber'in kadını erkeğe üstün göstermedeki niyeti[440] kendinden neşet eden her şeyin menşei ve kaynağı olmak bakımından kadının haiz olduğu özel öneme dikkati çekmekti. Ve bu, yalnızca Tabîat için değil fakat Hakîkat için de geçerlidir.

---

437 Fusûs, s. 274/320/457/**IV**-357.
438 s. 274.
439 Her ne kadar Âdem bir erkekse de onun ilk yaratıldığı *nefs* müennestir.
440 Burada, Hazret-i Peygamber'in sayılan üç nesneden birinin müzekker olmasına rağmen bunları gösteren üç sayısını müennes *selâse* kelimesiyle ifâde etmiş olması îmâ edilmektedir.

Gerçekte Hakîkat, mutlak ***fâ'il*** olmak hasebiyle, her şeyin Baba'sıdır (***ebb****'i- dir*). Ama Hakîkat, (*pasifliği, ya da arapçası* ***infiâl****'i dolayısıyla*) kezâ Ana'dır da. Hakîkat, kendisini pasif bir nesne sûretinde izhâr ettiği sürece, pasif (***münfail***) olacağından ötürü kendi zâtında hem ***fiil*** ve hem de ***infiâl***'i birlikte bulunmaktadır. Hakîkat'ın gerçek tabîatı ***taayyün*** ile ***lâ-taayyün***'ün tevhîdini gerektirir[441]. Binâenaleyh Hakîkat, bir yandan, bütün taayyünler (*tecellîler*) aracılığıyla ta'yin edilmiş (*tanımlanmış, belirginleşmiş*) olmaktadır . Diğer yandan da her türlü taayyünün üstünde (*müteâl, erişilmez olarak*) kalmaktadır.

İmdî, ilk taayyünle[442] belirginleştiği zaman Hakîkat, "fiil" ile "infiâl" (*aktiflik ile pasiflik*) arasında, "zâhirî" tecellîler ile "bâtınî" tecellîler arasında mükemmel bir mîzan ve denge gerektiren ***Zât-ı Vâhid*** olur. Ve bu Hakîkat her bir sûrette ***Bâtın*** olması itibâriyle "***Fâil***", fakat ***Zâhir*** olması itibâriyle de "***Münfail***" olur[443].

Hakk'ın kendinden kendine tecellîsi olarak seyelân eden Taayyün-i Evvel Zât'ın mutlak ve taayyün etmemiş olduğu keyfiyetini te'yid eder çünkü lâ-taayyünün, zorunlu olarak, Hakk'ın bizâtihî tecellîsinin (*taayyün-i bi zâti-hi*'nin) önünde olması gerekir. Benzer şekilde, Hakîkat *olarak* Hakîkat her bir belirginleşmiş varlıkta kuvveden fiile çıktığı vakit O'nun bu taayyününün lâ-taayyünün ardından zuhûr etmesi de zarûrîdir. Bundan başka, hâl-i hâzır sınırlılığı hakkındaki bütün mülâhazalar gözardı edildiğinde her bir taayyün etmiş varlık kendi hakîkatı açısından göz önüne alındığı zaman Hakk'dan gayrı değildir. Taayyün etmiş bir varlık, bu anlamda, (*kendinde hâzır ve nâzır olan*) Hakk'a bağlı olup O'nun desteğine sâhiptir. Şu hâlde her şey bu mutlak (*ontolojik*) temel açısından "pasif" olup bu sonuncusunun bir tecellîgâhıdır; buna karşılık bu temel "aktif" (*fâil*) olup o nesnenin bâtınında gizli kalmaktadır.

Buna göre ve taayyün etmiş olması açısından her şeyin "pasif" olmasına karşılık Hakk'ın tecellîgâhı olması açısından da zâtı itibâriyle "aktif"tir[444]. Ama söz konusu nesne ise aslî olarak tekdir.... Bu bakımdan nereye giderse gitsin ve nasıl zâhir olursa olsun Hakîkat'ın "aktiflik" (***fiil***) ve "pasiflik" (***infiâl***), ya da "babalık vechesi" (***übüvvet***) ve "analık vechesi" (***ümûmet***) diye iki vechesi vardır. Ve işte bu da Hazret-i Peygamber'in müennes şeklini kullanmış olmasını açıklar.

"Hilkat"in nihâî ve gerçek menşei olan Hakk'ın Zât'ında, ***Zât*** kelimesinin müennes olmasının da göstermekte olduğu gibi, bir çeşit müenneslik bulunmaktadır. Bundan başka, yaratılış sürecinin ontolojik yapısını tahlilî olarak incelediğimizde de, daha ilk "Taayyün-i Evvel" ya da "Feyz-i Akdes" safhasında bile, "babalık vechesi" ile birlikte hareket eden "analık vechesi"ni karşımızda bulmaktayız. Kısacası ***İlâhî Zât***, Varlığın bütün sûretlerinde hâzır ve nâzır olan "pasif" (*münfail*) unsuru temsîl etmesi bakımından, her şeyin Ana'sıdır.

---

441 "Taayyün" (ya da daha kesin anlamıyla "belirginleşmiş, ta'yin edilmiş olma" Hakk'ın pasif vechesine, yâni kendini müşahhas (*belirgin, ta'yin edilmiş*) bir nesnede tecellî eden Hakk'a îmâda bulunmaktadır. "Lâ-taayyün" ile de Hakk'ın fail vechesine, yâni Fail-i Mutlak olarak Hakk'a îmâ edilmektedir.

442 "İlk Taayün" (*Taayyün-i Evvel*) Hakk'ın bütün Esma'ü-l Hüsnâ'yı tevhîd eden (*aynı çatı altında birleştiren*) tecellî olarak zâtî tecellîsine işâret etmektedir. Hakk burada "Vâhid" mertebesindedir.

443 Vâhid *olarak* Hakk bilkuvve bütün nesnelerde olmakla beraber bilfiil gene de Bir'dir. Böylece Hakk ne sırf zuhur tecellîsi ve ne de sırf *bütûn* tecellîsi hâlindedir; ama, tâbir câizse, bu iki kutup arasında mükemmel bir dengeyi muhafaza eder.

444 Metinde: *ve fâil bi nefsi-hi.*

(III) Müebbed Yaratılış

Şimdi İbn Arabî'ye has yaratılış teorisinin en ilgi çekici özelliklerinden birine dönüyoruz. İbn Arabî'nin teorisinin bu bölümü, Eş'arî kelâmcılarının atomcu felsefesinin bir tenkîdini teşkil etmesi bakımından da, târihî açıdan büyük bir öneme sâhip bulunmaktadır[445]

Daha başka meselelerle de ilgili olarak İbn Arabî'nin dünyâ görüşünde Hakk'ın, bellibaşlı: 1) "Feyz-i Akdes", 2) "Feyz-i Mukaddes", ve 3) nesnelerin ferden varlığa bürünmeleri safhalarından oluşan zâtî tecellîsinin bütün bu safhaları arka arkaya gelen mükerrer dalgalar misâli kuvveden fiile çıkarlar. Bu ontolojik süreç (*yâni "varlığa bürünme süreci"*) sonu olmaksızın kendi kendini yineler durur. Her ân ve ân-be-ân, bu aynı sürekli ve müebbed "*yok-oluş ve yeniden-yaratılış*" süreci tekrarlanır. Bu belirli ânda hem sonsuz sayıda nesne ve hem de sonsuz sayıda özellik, varlık kazanır ve hemen bunu izleyen ânda ise bunlar başka bir sonsuz sayıdaki nesne ve özellikle ikāme edilmek üzere yok olurlar (*ademe bürünürler*).

Buna göre iki farklı ânda aynı âlemi iki kere yaşamamız (*idrâk etmemiz*) mümkün değildir. Bizim şu ânda yaşadığımız âlem bir dâimî (*müebbed*) seyelân hâlinde bulunmakta, bir ândan bir âna değişip durmaktadır. Ama bu sürekli ve müebbed değişim öylesine düzenli bir şekilde ve öylesine belirli kalıplara uygun olarak vukuu bulmaktadır ki bu hâdisenin yüzeysel gözlemcileri olan bizler, etrâfımızdaki âlemin hep aynı ve tek âlem olduğunu hayâl eder dururuz.

Eşyânın bu ebedî seyelânını bu bölümün merkezî konusu olan "yaratılış" kavramı cinsinden tasvîr ederken İbn Arabî âlemin her ân yeniden yaratılmakta olduğunu ifâde etmekte, ve bunu "yeni yaratılış" (***hakl-ı cedîd***) diye adlandırmaktadır. Bu ifâdenin, "yeni" yaratılışın "eski" yâni daha önceki yaratılışla tezâd teşkil edecek bir anlamda anlaşılmaması gerekir. "Yeni" kelimesi, bu bağlamda, "ebediyyen yeni" ya da "ân-be-ân yenilenen" anlamındadır. Kısacası, "yeni yaratılış" ebediyyen yeni yaratılış fiilinin sonsuzadek uzayıp giden süreci demektir.

Zâtî bir idrâkle mücehhez olması bakımından insân, "kendisi"nin, yaşadığı müddetçe ân-be-ân hiç durmaksızın değişmekte olduğunun bilincine erişmesiyle hem derûnunda ve hem de dışında, yâni hem zihnen ve hem de cismen, bu "yeni yaratılışı"ın gerçek ve canlı bir hissine sâhip olabilir. Bununla beraber avâm "yeni yaratılış" sürecinin kendileri açısından dahi farkında değildir.

İbn Arabî bu süreci ***dâimî terakkî*** olarak adlandırmaktadır. Bu, "yeni yaratılış" fikrinin temeline bir göz atabilmemzi sağlayan çok önemli bir husustur:

> Pek hayret edilecek şeylerden biri de insânın dâimî bir terakkî hâlinde bulunmasıdır. Ancak perdelerin[446] lâtif ve ince olmasından ve sûretlerin de biribirlerine benzemelerinden ötürü insân bu terakkînin farkında bile değildir[447].

---

[445] Bu fikir mukāyeseli Doğu Felsefesi açısından çok önemli ve ilgi çekici meseleyi temsil etmektedir. Bununla ilgili olarak benim, Seyyid Hüseyin Nasr'ın editörlüğünü deruhte etmiş olduğu: "**Mélanges Offerts à Henri Corbin**, Tahran 1977" kitabında s.115-148 deki "*The Concept of Perpetual Creation in Islamic Mysticism and Zen Buddhism*" (İslâm Mistisizmi'nde ve Zen Budizmi'nde Dâimî Yaratılış Kavramı) başlıklı makāleme bakınız.

[446] Eğer bir şeye fevkalâde ince ve arkasını görmeğe müsaade eden bir nesnenin ardından bakarsanız sizinle o şey arasındaki perdenin farkına varmazsınız. Burada "perde" terakkî fiilinin izhâr ettiği zâhirî sûrete delâlet etmektedir.

[447] Fusûs, s. 151-152/124/195/**III**-31.

Her şeyin "ebediyyen yeni yaratılış"ın kapsamında olması keyfiyeti Hakk'ın "mümkün" sonsuz eşyâda, esâsen, Kendi'ni izhâr ettiği anlamındadır. Bu, Hakk'ın Varlık âleminin önce a'yân-ı sâbite ve bunu tâkiben de "mümkînât" gibi alt düzeylerine ontolojik ***nüzûl***'ü aracılığıyla vukuu bulur. Fakat "mümkînât" açısından bakıldığında bu dâimî "nüzûl" aslında bir ontolojik dâimî "terakkî" olmaktadır. Bu anlamda her şey, Hakk'ın onlara nüzûlüyle, aslında Hakk'a terakkî etmiş (*yükselmiş*) olmaktadır.

Başka bir tâbirle, eşyânın terakkîsi Hakk'ın onlara nüzûlünün arka cephesinden başka bir şey değildir. Adem hâlinde bulunuyorken Hakk'ın Rahmeti'ne mazhar olup da varlığa bürünen eşyâ, bu eşyânın görüş açısından, Varlığın orijinal kaynağına doğru yükseldikleri (*terakkî ettikleri*) görüntüsünü hâsıl ederler. Kāşânî, İbn Arabî'nin yukarıda kaydedilmiş olan pasajını şöyle açıklamaktadır[448]:

> İnsan hakkındaki en mûcizevî şeylerden biri kendi a'yân-ı sâbite'sinin,isti'dâdının ahvâli bakımından sürekli bir terakkî içinde bulunmasıdır. Çünkü, a'yân-ı sâbite'nin bütün ahvâli (*ezeldenberi*) bilkuvve tesbit edilmiş olarak Hakk'ın mâlûmudur ve Hakk durmaksızın ve dâimî olarak onları kuvveden fiile çıkartmaktadır. Ve ezeldenberi (*yâni Hakk'ın Gayb mertebesinde*) mevcûd olan (*ve dolayısıyla da*) yaratılmamış olan bütün bu isti'dâdları hâl-i hâzırda yaratılan sonsuz sayıdaki mümkînât hâline dönüştüren de Hakk'dır.
>
> Böylece bu gerçek ânda her şey, dâimî olarak yenilenen ilâhî "*varlık* tecellîsi"ni (*vücûdî tecellî'yi*) kabûl etmekte ve her tecellîde de o şey bir sonraki tecellîyi kabûl etme hususundaki kābiliyetini arttırmaktadır.
>
> Bununla beraber insan, gözleri perdeli olduğu için ya da, daha ziyâde, bu perdenin çok ince ve seyrek olması bakımından bu olayın bilincinde olmayabilir. Ama tecellî eğer zihnî, hadsî (*sezgisel*), hayalî ya da mistik zevk sûretlerinden birine bürünürse insân bunun bilincinde olabilir.

Böylece ontolojik "nüzûl" ve "terakkî"yi ihtivâ eden "yeni yaratılış" İbn Arabî'nin dünyâ görüşünün dinamik tabîatını en açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu dünyâ görüşünde hiçbir şey sükûnette değildir; âlem bütünüyle dur-durak tanımayan hararetli bir hareketlilik içindedir. Âlem tıpkı bir kaleydoskopun değişimi gibi ân-be-ân kendisini istihâleye tâbî tutmaktadır. Ve bütün bu kendini terakkî ettirmeğe yönelik hareketler de, sırf Hakk'ı Vâhid'in nüzûlüne ait zâtî ifâdeleri olması itibâriyle, aslında, eşyânın Hakk'ı Vâhid'e doğru terakkîye yönelik hareketleridir. "Zıdların tevhîdi" (*coincidentia oppositorum*) ile ilgili önceki bölümlerin birinde aynı meseleye farklı bir görüş açısından yaklaşmıştık. Burada ise Kesret'in nasıl Vâhdet ve Vahdet'in de nasıl Kesret olduğunu görmekteyiz. Filhakika "nüzûl" de "terakkî" de tıpatıp aynı bir şeyi tasvîr etmektedir.

> (*"Yeni yaratılış"ın bir sonucu olarak biz dâima biribirine benzeyen sûretlerle karşı karşıya kalırız ama benzer herhangi iki sûretten*) biri diğerinin aynısı değildir. Biribirine benzeyen iki şey bu benzemeleri hasebiyle ***ârif***'lerin indinde farklı şeylerdir. Tahkîk ehli kimselerse vahdette kesreti müşâhede eder. Nitekim bu kesretin de İlâhî Esmâ'nın tecellîlerinden ileri geldiğini; ve bunların hakîkatları ne kadar farklı ve ne kadar çok ise de bunların tek bir Asıl'dan, tek bir Hakîkat'tan neşet etmiş olduklarını da bilir. Bu, tek olan asılda (*ayn'da*) akıl yoluyla kavranan bir kesrettir.

---

[448] s. 152.

> Binâenaleyh, tecellîdeki kesret de tek bir *ayn* olarak müşâhede edilir. Nitekim (*eski filozofların maddenin cevheri olarak telâkkî ettikleri*) ***heyulâ*** da her bir sûretin sınırı ile sınırlı olmakla beraber sûretlerin kesreti ve farklılıklarına rağmen gene de her sûretteki cevher gene cevher olarak heyulâ olan aslına döner[449].

Bu pasajda İbn Arabî somut eşyâ arasındaki yatay benzerlik-bağıntısından bahseder gibidir. İbn Arabî "yeni yaratılış"ın, kevnî âlemde somut olarak var olan eşyânın eninde sonunda İlâhî Tecellî'nin sonsuz sûretleri olduğu ve hepsinin de sonunda Vâhid'e ircâ edildiği bu özel vechesi üzerinde durmaktadır. Fakat aynı şey, bu her ân yeni yaratılışların dikey yâni zamana bağlı bağıntısı için de geçerlidir. Görünüşte bir ve aynı şey olması bakımından "yeni yaratılış" (*halk-i cedîd*) her ân vukuu bulmaktadır öyle ki, biribirini izleyen iki ânda göz önüne alındığında, "tek ve aynı şey" gerçekte tek ve aynı değil fakat "benzer" iki şeydir. İmdî, bütün bunlara rağmen, söz konusu şey orijinal tekliğini ve kişiliğini aslā kaybetmeden muhafaza etmektedir, çünkü onda vukuu bulan bütün bu yeni ve benzer durumların hepsi de zâten o şeyin kendisine has a'yân-ı sâbitesi tarafından tâ ezeldenberi taayün etmiş (*belirlenmiş*) bulunmaktadır.

"Yeni yaratılış"ın (*halk-i cedîdin*) bu biri yatay diğeri ise dikey vechesi Kāşânî'nin tefsîrindeki şu pasajda aydınlığa kavuşturulmaktadır[450].

> Ârif olan kimse tek bir ayn'da (*cevherde*) sonsuz sayıda "benzer" sûretler olarak zuhûr eden tecellîlerin kesretini temyiz eder. Her ne kadar her birinin diğerlerinden farklı bir mânâsı da olsa ***Kādir, Âlim, Hâlik, Hafîz*** vs.. gibi İlâhî İsimler'in hepsi de gerçekte hep aynı bir ***Zât***'a, ***Allāh***'a işâret etmektedir. Bu, İlâhî İsimler'in mânâlarındaki farklılığın ***Ahad***'da (*temelden Tek Olan'da*) mevcûd bulunan mâkul (*akıl aracılığıyla fehmedilip kavranabilen*) ve zihnî bir kesretten başka bir şey olmadığını ve kezâ bunların gerçekten de somut bir biçimde mevcûd olan bir kesret olmadığını göstermektedir. Şu hâlde bütün İlâhî İsimler'in sûretlerinde vukuu bulan tecellî tek bir Zât'ta temyiz edilen bir kesretten başka bir şey değildir. Bu, tek ve aynı bir şeyde biribirini izleyerek vuku bulan olaylar için de geçerlidir. Biribirine benzeyen ve biribirini izleyen bütün tecellîler gerçekte birdir; ama ferdî tecellîler olarak telâkkî edilirlerse çokluk ifâde ederler. (*Üstâd*) bunu Heyulâ misâli ile açıklamaktadır. Siz Heyulâ'yı herhangi bir maddî sûreti târif etmekle zikretmiş olursunuz. Meselâ: "Cisim, mikdarı olan bir cevherdir", "Bitki büyüyen bir bir cisimdir", "Taş ise cansız, ağır ve sesi olmayan bir cisimdir", "Hayvan büyüyen, hisleriyle algılama yeteneği olan, ve irâdesiyle hareket eden bir cisimdir", "İnsân aklını kullanan bir hayvandır" dersiniz. Bu yolla da cevheri cismin tanımı olarak ve (*tanımı gereği bir cevher olan*) "cism"i de bütün geri kalanların tanımlarında ifâde etmiş olursunuz. Bunların hepsi de adına cevher dediğimiz tek bir gerçeğe rücû' etmektedir.

Bu olgu ancak keşif yoluyla bilinebilir ve her şeyi akılcı düşünce aracılığıyla anlayan kimselere aslā ifşâ olunmaz. Bu demektir ki insanların çoğu ve bu arada filozoflar da bu "yeni yaratılış"ın farkında olmazlar. Bunlar, eşyânın bir kaleydoskop misâli uğradığı bütün değişimlerin sonsuz güzellikteki manzarasını da görmezler.

> Hakk Teâlâ âlem, ve her (*İlâhî*) Nefeste onun tek bir asla (*realiteye*) sâhip olarak ebediyyen yeni yaratılışı hakkında ne de güzel buyurmuştur! (*Ama bu, O'nun*, *Kur'ân'da*) bir grup ve belki de insanların çoğunluğu için ifâde etmiş olduğu gibi: "Onlar yeni

[449] Fusûs, s. 152/124-125/196/**III**-32.
[450] s.152-153.

yaratılışdan (***halk-ı cedîd**'den*) şüphe içindedirler!" (L/15)[451]. Bundan dolayı da onlar ***emrin*** (*işlerin, eşyânın, varlığın*) her İlâhî Nefeste yenilendiğinden habersizdirler[452].

Sâhip olduğu felsefî-tasavvufî sezgiye dayanarak Kāşânî, âlemin bu ebediyyen yeni yaratılış manzarasını şu şekilde tasvîr etmektedir[453]:

Bütün âlem ebedî bir değişim içindedir. Ve (*âlemdeki*) her şey ân-be-ân değişmektedir. Yâni her şey, her ân, bir ân önceki taayyününden farklı bir taayyün ile yeniden taayyün etmektedir. Bununla beraber biribirlerini izleyen bütün bu değişimlerin (*ontolojik olarak dayanmakta olduğu*) aslî hakîkatı (***ayn-ı vâhide'**si*) hep aynı kalmaktadır. Bunun sebebi ise bu aslî hakîkatın, temelde, ilk belirginleşmesindeki (***Taayyün-i Evvel**'indeki*) hâliyle Hakk'ın zâtî hakîkatından başka bir şey olmadığı ve O'nun bütün sûretlerinin (*yâni daha sonra onu izleyen taayyünlerinin ise*) her ân değişen ve yenilenen a'râzından başka bir şey olmadığıdır.

Fakat avâm bu hâdisenin gerçeğini bilmediğinden dolayı, bütün âlemde sürüp gitmekte olan bu sürekli değişim karşısında şüphe içindedir. Buna göre âlem her ân ifnâ olup bir sonraki ânda yeniden doğarken, Hakk da Kendi'ni bu biribirlerini izleyen tecellîlerle izhâr etmektedir.

Kāşânî, bir adım daha ileri giderek, bu ebedî yeni yaratılışın âlemin yalnızca somut varlıklarına değil fakat a'yân-ı sâbite'ye de hükümrân olduğunu ifâde etmektedir. Tıpkı bir lâmbanın biribirini izleyen ânlarda sonsuzadek sürekli yanıp sönmesi gibi, İlâhî Bilinç'de (***İlm-i İlâhî**'de*) a'yân-ı sâbite'ler de bir görünüp bir kaybolmakta ve tekrar görünmektedirler. Bununla ilgili olarak Kāşânî şunları söylemektedir[454]:

Ontolojik sudûr (***feyzü-l vücûdî***) ve Rahmân'ın Nefesi, tıpkı suyun bir nehirden akışı gibi, her ân yenilenerek âlemin bütün varlıklarının içinden akıp gitmektedir. Benzer şekilde Hakk'ın (*Vücûd'un*), İlâhî İlim'de (*yâni İlâhî Bilinç'de*) a'yân-ı sâbite'nin sûretleri olarak taayyünü de ân-be-ân yenilenmekden hâlî kalmaz. (*Bu ise şu şekilde vukuu bulur*). İlk taayyün bir a'yân-ı sâbite'yi bir yere tevdi' eder etmez, ona, bunu izleyen ânda başka bir yerde bunu izleyen bir taayyün bağlanır. Bu ise, Gayb Âlemi'nde ve İlâhî İlim'de hep aynı kalmasına karşılık, İlâhî İlmin tesir sâhasına ait bir a'yân-ı sâbite'nin ilk yerde ifnâ olmasından sonra ikinci bir yerde yeniden zuhur etmesinden başka bir şey değildir.

Bu tıpkı derinliklerine varılamayan bir karanlığın arka plânında yanıp sönen milyonlarca pırıltı gibidir. Eğer dikkatinizi bu parıltılardan birinin üzerinde yoğunlaştıracak olursanız bunu izleyen ânda bu parıltının kaybolduğunu ve bunu izleyen ânda da bir başka yerde zuhur ettiğini görürsünüz. Ve İlâhî Bilinç de sonsuzadek her ân yanıp sönmekte olan bütün bu parıltıların oluşturduğu girift bir ağ (*şebeke*) imiş gibi tahayyül edilmektedir. Bu gerçekten de olağanüstü güzel ve tesirli bir görünümdür. Ama İbn Arabî, Fusûs'da, a'yân-ı sâbite'yi "yeni yaratılış" çerçevesi içinde bu türlü tasvîr ediyor görünmemektedir. Onun sözünü ettiği "yeni yaratılış" yalnızca âlemin somut nesneleri ile ilgili olan bir husustur.

---

451 İbn Arabî, sık sık yaptığı gibi, burada da Kur'ân âyetine oldukça keyfî bir anlam atfetmektedir. Cenâb-ı Hakk'ın söz konusu âyette cezâ günü vukuu bulacak ve "yeniden diriliş" (***halk-ı cedîd***) olarak idrâk edilecek olan dirilişden söz ettiği âşikârdır. Bu âyette sözü geçen halk-ı cedîd'den (*yeniden yaratılışdan*) kastedilenin İbn Arabî'nin tezinin dayandığı "sürekli yeniden yaratılış olmadığı muhakkakdır (Yazarın notudur).

452 Fusûs, s. 153/125/197/**III**-36.

453 s.153.

454 s.195-196.

Şimdi tekrar İbn Arabî'ye dönerek onun "yeni yaratılış" kavramını kendine mahsus atomist felsefesi çerçevesinde nasıl geliştirdiğini tahlil edelim. İbn Arabî', Kur'ân'daki Seba melîkesi Belkıs kıssasında Vücûd âleminde sürüp gitmekte olan bu kesintesiz ***ifnâ*** (*yok olma*) ve ***ibkā*** (*yeniden yaratılma*) ile ilgili çok güzel bir örnek bulmaktadır. Bu kıssa Kur'ân'da XXVII/38-40 âyetlerinde zikredilmiştir.

Buna göre günün birinde Hazreti Süleymân huzûrunda bulunan ins ve cin tayfasına Seba melîkesi Belkıs'ın tahtını huzûruna getirebilecek biri olup olmadığını sorar. Bunun üzerine cinlerden biri: "Ben onu sana, sen daha yerinden kalkmadan, getireceğim" der. Ama kutsal kitaplar hakkında ârif olan bir adam ise[455]: "Ben onu sana gözünü açıp kapayıncaya kadar getireceğim" der; ve gerçekten de göz açıp kapayıncaya kadar geçen bir zaman içinde Arabistan'ın güneyinde bulunan Belkıs'ın ülkesindeki tahtı Hazreti Süleymân'ın karşısına gelir.

Bu mu'cizeyi bu kimse nasıl gerçekleştirmiştir? İbn Arabî onun sâdece "yeni yaratılış"dan yararlanmış olduğunu söylemektedir. Aslında Belkıs'ın tahtı Seba'dan Hazreti Süleymân'ın huzûruna ***taşınmış*** değildir. Gerçekten de hiçbir kimsenin maddî bir nesneyi, göz açıp kapayıncaya kadar geçen bir süre içinde bu kadar uzak bir yere taşımağa gücü yetmez. Hazreti Süleymân ile huzurundakiler bir hallüsinasyonun, bir vehmin esiri de değildirler. Aslında Belkıs ile birlikte olan taht orada ***ifnâ*** edilmiş, ve aynı yerde yeniden yaratılacak yerde, Hazreti Süleymân'ın huzûrunda zuhur edecek şekilde ***ibkā*** edilmiştir. Bu bir nesnenin ifnâ edildildiğini izleyen ânda bir başka yerde ortaya çıkması bakımından mu'cizevî bir olaydır. Fakat "yeni yaratılış" (*halk-i cedîd*) açısından bakıldığında bu olayın hiç de imkân dışı olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü aslında bu, eskisinin yerine yaratılmış olan yepyeni bir tahttan başka bir şey değildir.

> İnsan türünden olup da tasarruf sırlarına ve eşyânın hassalarına âlim olan kimsenin cin taifesinden bir âlime olan üstünlüğü (*onun ihtiyacı olan*) zamanın mertebesiyle belli olur. (*Meselâ*) bir şeye bakmakta olan birinin baktığı şeyden gözünü çevirmesi için harcadığı zaman oturan bir kimsenin yerinden fırlayıp kalkması için harcadığı zamandan daha azdır... Çünkü gözün açılıp kapanmasıyla geçen zaman, gören ile görülenin arasındaki uzaklığa rağmen, gene de gözün görülen şeyle ilgilenmiş olduğu zamanın aynıdır. Meselâ göz açılır açılmaz insanın nazarı gökteki bir yıldıza erişebilir. (*İnsanın, bakışını yıldızdan gene kendisine döndürdüğü ânda ise bu*) idrâk durur ve göz gene insana rücû' etmiş olur.
>
> İşte (*bir fiili icrâ etmek hususunda kullanılan zaman bakımından*) Âsaf bin Berahyâ da fiilinde cinne üstündü. Çünkü onun (*Belkıs'ın tahtını Hazreti Süleymân'ın huzûruna getirmek için taahhüt ettiği*) sözü, göz açıp kapayıncaya kadar geçen bir süre içinde (*gerçekleştirmiş olduğu)* fiilinin aynı oldu. Ve o zaman Hazreti Süleymân da Belkıs'ın tahtını, (*taht yerinde kaldığı hâlde*) onu huzûrunda imiş gibi tahayyül ediyor olmasın diye ayniyle kendi huzûrunda kurulmuş olarak gördü.
>
> Bize göre (*bu olayda tahtın*) tek bir lâhzada bir yerden diğer bir yere taşınması vâki' değildir. Bu, ancak, (*aynı anda*) yok etmek (***i'dâm***) ile var etmenin (***îcâd***) sırrına vâkıf olanlardan (*âriflerden*) başka kimsenin bunun hakkında bir idrâkinin olamıyacağı bir şekilde gerçekleşti. Bu da Hakk Teâlâ'nın: "Onlar yeni yaratılışdan (***halk-ı cedîd***'*den*) şüphe içindedirler!" (L/15) sözüyle işâret ettiği husustur. Ve (*bu yeni yaratılış o kadar hızlı*

[455] Kur'ân'da bu adamın ismi bulunmamaktadır. Ama yorumcular bunun Âsaf bin Berahyâ isimli hakîm bir kişi olan veziri olduğunu kaydetmektedirler.

vuku bulmaktadır ki) onların görmüş oldukları şeyi görmekten hâli oldukları bir ân bile olmaz[456].

Ve bu iş de bizim söylediğimiz gibi olduğunda, (*İlâhî Nefes aracılığıyla*) eşyânın (*her ân)* yeniden yaratılışına (*îcâdına*) uygun olarak, tahtın bulunmakta olduğu yerden yok olması (*i'dâmı*) ânı ileHazreti Süleymân'ın huzûrunda zuhur etmesi ânı biribiriyle çakışmış oldu. Hâlbuki hiç kimsenin bu iki olay arasındaki zaman farkını hisleriyle idrâk edecek gücü yoktur.

Hattâ bir kimsenin, kendisinin bir nefeste yok olup sonra (*yeniden*) var olduğu hususunda bile bir bilinci bulunmaz[457].

Burada müşâhede etmiş olduğumuz vechile İbn Arabî insanın her ân yok olup "sonra" (*arapçası: sümme*) tekrar var olduğunu yazmaktadır. Ama hemen de ilâve etmektedir ki "sonra" anlamına gelen bu *sümme* kelimesi (*doğal olarak*) bir zaman aralığının (*yâni bir "süre"nin*) mevcûd olduğunu gerektirmemektedir:

Ve sen bizim kullandığımız bu "sonra" (*sümme*) sözünün bir zaman aralığını gerektirdiğini düşünme! Bu doğru değildir. Araplar bu sözü özel bağlamda bir üst rütbenin takaddümüne işâret etmek üzere kullanırlar[458]...

İşte bundan ötürü, her Nefes'de vukuu bulan "yeni yaratılış"da da eşyânın adem (*yok oluş, i'dâm*) ânı ile yok olana benzeyen bir eşyânın yaratılış (*var oluş*) ânı biribirleriyle çakışmaktadır. Bu, tıpkı, Eş'arî ekolünün a'râzın sürekli değişimi (***tecdîdü-l a'râz***) tezlerindeki gibidir.

Gerçekten de Belkıs'ın tahtının (*Hazreti Süleymân'ın karşısında*) ortaya çıkması meselesi ancak bununla ilgili anlattıklarımızı ârif olanlara mâlûm olabilen çetin bir meseledir.Bundan nâşî, Âsaf'ın (*bu işteki*) yegâne fâzileti tahtın Hazreti Süleymân'ın meclîsinde yeniden yaratılmış olmasından ibârettir...

Belkıs (*daha sonra Süleymân'ı ziyârete gelip de*) tahtını gördüğünde (*kendi ülkesiyle Süleymân'ınki arasındaki*) uzaklığın büyüklüğünü ve bu kadar kısa bir süre içinde tahtın oradan buraya gelmesinin imkânsız olduğunun idrâkiyle: "Bu, sanki odur" (*Ke enne-hû*) (XXVII/42) dedi. Belkıs'ın bu beyânı benzer sûrete sâhip olarak yeniden yaratılış fikri çerçevesi içinde isâbetli bir ifâdedir. Hâlbuki o taht, o tahttır. (*Tahtın Süleymân'ın huzûruna gelmesi*) iş(*i*) de gerçeğine uygun (*sâdık*) bir iştir. Nitekim sen de yenilendiğin ânda geçmiş ândakinin aynısısın[459].

İbn Arabî yukarıdaki pasajda, sırası gelmişken, Eş'arî kelâmcılarının atomist tezini de zikretmekte ve kendisininki ile onların atomizmi arasında bazı benzerlikler bulunduğuna dikkati çekmektedir. Ama bizim gâyemiz için esas önemli olan, onun bu pasajda zikretmediği ama Fusûs'un başka bir yerinde pekçok ayrıntısıyla açıkladığı, bu iki tez arasındaki farktır.

Eş'arî ekolü atomizminin en bâriz vasfı a'râzın müebbed yenilenmesidir (*tecdîdü-l a'râzdır*). Bu teoriye göre, eşyânın a'râzından hiç biri iki zaman birimi içinde var olmağa de-

---

456 Bu yok olup (*i'dâm*) yeniden var olma (*îcâd*) öylesine hızlı ve öylesine ânlık bir iştir ki bu iki hâdise arasındaki geçişi insanın hisleriyle idrâk etmesi mümkün değildir. Her şey ona sanki bir süreklilik içinde vukuu buluyormuş gibi gelir.

457 Fusûs, s. 195-196/155/275-276/**III**-230-233.

458 "A *sümme* B", bazı bağlamda, B nin sebebi olarak A nın mantıkan B den önce gelmekte olduğuna delâlet eder. Bu, A nın mutlaka zaman içinde B ye takaddüm etmesi gerektirmez; A ve B aynı zamanda da vukuu bulabilirler.

459 Fusûs, s. 197/156-157/277-278 ve280/**III**-236 ve240.

vam edememektedir. Her bir araz (= *a'râz'ın tekil hâli*) tam bu ânda varlığa bürünmüşken onu izleyen ânda ona "benzeyen" ama aynı yerde yeni yaratılmış olan başka bir araz ile ikāme olunur. Bu âşikâr olarak "yeni yaratılış" (*halk-i cedîd*) tezidir.

Şimdi eğer İbn Arabî'nin düşüncesini Eş'arîlerin bu tezini de göz önünde tutarak inceleyecek olursak, bu ikisi arasında dikkate şâyân benzerlikler buluruz. İbn Arabî için her şey Hakk Teâlâ'nın, kendi zâtında bağımsız bir varlığı bulunmayan kevnî bir sûretinden ibârettir. Kısacası, her şey ezelî ve ebedî bir Cevher'de tecellî eden (*görünen*) ve kaybolan a'râzdan ibârettir. Başka bir deyimle, Hakk Teâlâ'nın varlığı da her ân sayısız yeni elbiseler içinde zuhur etmektedir. Hakk'ın her yeni Nefesi ile yepyeni bir âlem yaratılmış olmaktadır.

İbn Arabî'nin bakış açısına göre, Varlığın gerçek yapısının her ne kadar mükemmel tasvîri olmasa da, Eş'arîler'in atomizmi gene de en azından gerçeğin önemli bir bölümünü ihâta etmektedir. İbn Arabî, Eş'arîler ile birlikte ***Hisbâniyye*** diye bilinen bir safsatacılar grubunu da birlikte zikrederek bunları şu şekilde eleştirmektedir[460]:

> Eş'arîler bazı varlıklar söz konu olduğunda bunu iyi anladılar ki o da a'râzdır. Hisbâniyye tâifesi ise âlemin tümü hakkında böyle bir bilgiye sâhip oldu. Fakat teorik spekülâsyonlar yapan kimselerin (*ehl i nazar'ın, filozoflar'ın*) tümü bu iki tâifenin de câhil olduklarını iddia etti. Aslında her iki grup da (*yâni Eş'arî fırkası da Hisbâniyye fırkası da*) hatâ etmiştir.

İbn Arabî, önce, Hisbâniyye ekolünün safsatacılarını tenkid etmektedir. Bunlar, hiçbir şeyin iki zaman birimi süresince dahi var olarak kalmadığını ve ister cevher olsun isterse araz olsun bu âlemdeki her şeyin bir ândan diğer âna değişip durduğunu iddia etmekte; ve buradan hareketle de objektif anlamda bir Realite'nin (*gerçeğin, şe'niyyetin*) mevcûd olmadığına hükmetmekteydiler. Ancak *senin* şu belirli ânda algıladığın eşyânın değişmeyen seyelânından başka bir şeyin mevcûd olması mümkün olmadığına göre Realite ya da Hakîkat da ancak sübjektif temelde mevcûd olabilirdi[461].

> Hisbâniyye'nin hatâsına gelince bunlar, bütün âlemin değişim içinde olduğu hakkındaki inançlarına rağmen, bütün bu (*değişmekte olan*) sûretleri akıl yoluyla idrâk edilebilen (*aklî*) tek ve gerçek bir aslî cevherden (*ayn'dan*) olduğunu anlayamamışlardır. Hâlbuki bu aklî cevher dahi ancak bu (*değişmekte olan*) sûretler aracılığıyla mevcûd olmakta (*onların aracılığıyla tefekkür edilebilmektedir*). Aslına bakılacak olursa o (*değişmekte olan*) sûretler dahi o aklî cevherle idrâk olunabilmektedir. Eğer (*onlar*) bunu bilebilmiş olsalardı o zaman bu meselede tahkîk mertebesinde bir bilgileri olmuş olurdu[462].

Buna göre İbn Arabî'nin gözünde Hisbâniyye'nin liyâkati de liyâkatsizliği de âşikârdır. Bunlar hakîkatın bir kısmını idrâk etmiş ve âlemin sürekli bir değişim içinde olduğunu tesbit etmişlerdir. Fakat bütün bu vukuu bulmakta olan değişimlerin temelinde bulunan Hakîkat'ın gerçek tabîatını idrâk edememiş, ve bunu her bir şahsın zihninde oluşan sübjektif bir mâmûlmüş gibi telâkkî ederek meselenin en önemli bölümünü es geçmişlerdir.

---

[460] Fusûs, s. 153/125/197-198/**III**-38.

[461] *Hisbâniyye,*" zannetmek/şüphe etmek" anlamlarına gelen arapça HSB (*hasiba*) masdarından türetilmiştir. Bu ekolün mensubları Realite ya da Hakîkat'ın şu ya da bu kişinin sübjektif değerlendirmesine bağlı olduğunu ve netice i'tibâriyle de objektif evrensel bir Hakîkat'ın mevcûd olmadığını iddia etmekteydiler (*Bk. Afîfî, s. 153*).

[462] Fusûs, s. 153/125/198/**III**-38.

Eş'arîler ile ilgili olarak da İbn Arabî şunları söylemektedir[463]:

> Eş'arîlerin hatâsına gelince, bunlar da âlemin tümünün her ân değişmekte olan a'râzdan ibâret olduğunu bilemediler; çünkü a'râz (*aslā*) iki zaman birimi içinde değişmeden kalamaz.

Bu konuyla ilgili olarak bu sefer de Kāşânî'ye bir göz atacak olursak, o da bu mesele hakkındaki fikrini şöyle açıklamaktadır[464]:

> Eş'arîler âlemin gerçeğini yâni âlemin tümünün, onların a'râz dedikleri, bütün bu sûretlerin tümünden başka bir şey olmadığını bilemediler. Onlar yalnızca cevherlerin (*yâni atomların*) mevcûd olduğunu idda etmişlerdir. Hâlbuki bunların kelimenin gerçek anlamıyla hiçbir varlıkları yoktur. Ve onlar bütün bu sûretlerde (*ya da onların dedikleri gibi a'râzda*) kendini izhâr eden tek bir ***Ayn***'ın varlığından da bu tek Ayn'ın ***Hakk***'ın ***Hüviyyyet***'inden başka bir şey olmadığından da haberdâr değildirler. İşte bundan dolayıdır ki onlar (y*alnızca*) a'râzın (*ebedî*) değişimini beyân edip dururlar.

Eş'arîlerin ontolojisinin temel iddiasına göre âlem sonsuz sayıda "bölünemeyen parçalara", yâni "atomlara" indirgenir. Bu atomların kendilerini dahi bilmek mümkün değildir. Bunlar ancak kendilerinde zuhur eden a'râzlar aracılığıyla idrâk olunabilirler. Bir araz ise bir yerde belirli bir ânda zuhur eder etmez onu izleyen ânda derhâl yok olur ve yerine bir başka araz ikāme edilir.

İbn Arabî'nin bu iddiaya karşı savunduğu tez ise çeşitli sûretlerde sürekli doğup yok olan bu a'râzın, aslında, Hakk'ın tecellîlerinden başka bir şey olmadığıdır. Şu hâlde tıpkı bir kaleydoskoptaki sûretlerin değişmesi gibi daimî bir şekilde değişen bütün bu manzaranın gerisinde "ebedî" olarak ***Tek*** olan bir ***Hakîkat*** bulunmaktadır. Ve kendisini sürekli olarak ve her seferinde bambaşka sûretler altında izhâr eden de işte bu ***Tek Hakîkat***'tır. Bütün a'râzın temelindeki bu Tek Hakîkat'ın varlığını göremeyen Eş'arîler ise, İbn Arabî'ye göre, görünüp kaybolan ve aslā iki ânda aynı kalmayan geçici bir takım a'râzın bizâtihî var olan ve uzun bir süre de var olmağa devam eden eşyâyı oluşturmakta oldukları hakkında, kendi içinde tutarsız ve kendi kendisiyle çelişkiye düşen bir iddiaya sürüklenmiş olduklarının farkında değildirler.

> (*Eş'arîlerin hatâsı*) onların eşyânın târifinde apaçık ortaya çıkmaktadır. Gerçekten de bunlar bir şeyi târif ettiklerinde târifleri o şeyi bir a'râz kolleksiyonuna dönüştürmektedir. Onlara göre bütün bu a'râz ise nefsiyle (*binefsihî*) kāim olan cevherin aynı ve onun hakîkatıdır. (*Ama, aslında*) cevher dahi kendi hakîkatına nisbetle bir arazdan başka bir şey değildir. Şu hâlde o da kendi nefsiyle kāim olamaz. İşte bunların teorisine göre kendi nefisleriyle kāim olamayan a'râz bir araya getirildiklerinde (*iddiaların göre*) kendi nefsiyle kāim olan bir şey meydana getirmektedir(!)[465]

Bu pasaj Kāşânî tarafından şu şekilde açıklanmaktadır. Eş'arîler bir şeyi târif ettiklerinde onu daima a'râzının toplamı (*mecmûatü-l a'râz*) şeklinde târif etmektedirler.Meselâ "insan" târif edilecekse bunu: "konuşan hayvân" (*hayvân-ı nâtık*) şeklinde târif ederler. Burada "konuşan" (*nâtık*) kelimesi "konuşma melekesi sâhibi" (*zü-n nutk*) demektir. "Bir şeyin sâhibi olmak" bir bağıntı ifâde eder, ve bağıntı da âşikârdır ki bir arazdır. Öte yandan hayvân cevherine eklenen "konuşma yeteneği" de bir arazdır. Şu hâlde insanın "konuşan bir hayvan" ol-

---

463 Fusûs, s. 153-154/125-126/198-199/**III**- 38.
464 s. 154.
465 Fusûs, s. 154-155/125-126/199/**III**-39.

duğunu söylemek aslında insanın "iki arazlı bir hayvan" olduğunu söylemeğe demektir. Sonra Eş'arîler hayvanın "büyüyen, idrâk eden, ve irâdesiyle hareket eden bir fizikî cisim" olduğunu söylemektedirler. Böylece hayvan da bir a'râz kolleksiyonuna dönüşmektedir. Aynı süreç hayvanın târifinde bulunan fizikî cisim kavramına da uygulanmaktadır. Bunun sonucu olarak insan, tanımı gereği, anlık ve geçici olan, bir a'râz demetine dönüşmektedir. Ve sonunda da bu demete de kendi nefsiyle var olan (*binefsihî kāim*) bir cevhermiş nazarıyla bakılmaktadır.

İbn Arabî Eş'arîlerin kendi nefsiyle kāim nesne olarak telâkkî ettikleri cevherin tıpkı "insan", "hayvân" ve diğer şeylerinki gibi tıpatıp aynı tabîata sâhip olduğunun farkında olmadıklarını ifâde etmektedir; bu da bir a'râz demetinden başka bir şey değildir.

> Böyle olunca (*Eş'arîlerin bu teorisine göre*) iki zamanda bâkî olmayan bir şey (*yâni bir a'râz demeti*) iki ayrı zamanda veyâ çeşitli zamanlarda bâkî olmuş ve nefsiyle kāim olmayan şey de nefsiyle kāim olan şeye dönüşmüş olmaktadır. Hâlbuki (*Eş'arîler*) ilgilendikleri bu konuda tam bir bilinç sâhibi değildirler; ve onlar yeniden yaratılış (*halk-ı cedîd*) hakkında şüphe içinde bulunmaktadırlar[466].

İbn Arabî' Eş'arîlerin nâkıs görüşü ile keşif ehlinin desteklediği "gerçek" tez arasındaki zıtlığı şöyle açıklamaktadır[467]:

> Ve keşif ehline de gelince, onlar Allāh'ın her nefeste tecellî ettiğini görürler. Oysa ki tecellî (*aslā*) bir daha tekrarlanmaz. Ve kezâ onlar her tecellînin yeni bir yaratılış ortaya koyduğunu ya da eski varlığı ortadan kaldırdığını şuhûden görürler. Tecellînin bir varlığı gidermesi onun gidişi ânında varlığın fânî olmasıdır.Yâni bir varlığın yaratılması da başka bir tecellînin onu meydana getirmesidir.

Şu hâlde, İbn Arabî'nin telâkkisine göre âlemde bulunan her şey (*ve dolayısıyla âlemin kendisi dahi*) sürekli değişmektedir, ama bu değişmekte olan nesnelerin bütün âlemi kaplayan bu seyelânının altında, ezelden ebede kadar değişmeden kalan bir Şey bulunmaktadır. Iskolâstik Felsefe'nin deyimini kullanarak İbn Arabî bu değişmeyen, bütün değişimlerin dayanağı olan bu Şey'e "***Cevher***" adını vermektedir. Bu özel görüş açısı çerçevesi içinde (*yalnızca "a'râz" denilenler değil ama "cevherler" denilenler de dâhil olmak üzere*) her şey, her ân görünüp kaybolmakta olan "***a'râz*** "olarak temsil edilmektedirler. İlâhî Tecellî teorisinin ıskolâstik "cevher" ve "a'râz" felsefesine tercüme edildiğinde nasıl bir değişime uğramakta olduğunu görmek de çok ilgi çekici olmaktadır.

* * *

466 Fusûs, s. 154/126/200/**III**-41-42.
467 Fusûs, s. 154/126/200/**III**-42.

XIV. B Ö L Ü M

ÂLEM-İ SAGÎR (*Mikrokozmos*) OLAN İNSÂN

Önceden de işâret etmiş olduğum gibi, İbn Arabî'nin âlem hakkındaki görüşü iki temele dayanmaktadır: bunlardan biri ***Hakk-ı Teâlâ***, ve diğeri de ***İnsân-ı Kâmil***'dir. Biz, İbn Arabî'nin ontolojik âlem görüşünü bundan önceki bütün sayfalarda hep ilk temele ait görüş açısından inceledikti. Kitabın geri kalan bölümleri ise aynı âlem görüşünün ikinci görüş açısı bakımından incelenmesine hasredilmiştir.

(I) Âlem-î Sagîr *(Mikrokozmos)* ve Âlem-i Kebîr *(Makrokozmos)*

İnsân-ı Kâmil kavramını tartışmaya başlarken İbn Arabî'nin "insân"ı iki ayrı düzeyde ele almakta olduğuna işâret etmekte fayda mülâhaza ediyorum. Bu aslî farkı zihnimizde tutmak önemlidir; çünkü eğer bunu ihmâl edecek olursak bu bizi kolaylıkla iltibâsa sevk edebilecektir.

Bunların birincisi kozmik (*kevnî*) düzeydir. Bu düzeyde insân kozmik bir nesne gibi telâkkî olunur. Avâmî terminolojide, bu düzeyde söz konusu olanın "insânlık" (*beşeriyyet*) olduğunu söyleyebiliriz. Bu kapsamda mesele ferdî bir şahıs olarak "insân" değildir.

Bu (*kevnî*) düzeydeki "insân" , ***Hakk'ın Sûreti*** (*İmago Dei*) üzerine yaratılmış olması hasebiyle, âlemdeki bütün varlıkların en kâmilidir. Bu düzeyde "insân" bizâtihî kâmildir; "insân" burada ***İnsân-ı Kâmil***'dir. Bu anlamda İnsân-ı Kâmil'e: âlemin kâmil bir icmâli (*yâni zübdesi ya da hülâsası*), bütün Varlık Âlemi'nin gerçek rûhu, âlemde tecellî etmiş olan ne varsa hepsini de kendinde cem' eden bir varlık nazarıyla bakılır. Kısacası, bu düzeyde, "insân" ***Âlem-i Sagîr***'dir (*Mikrokozmos'dur*).

İkinci düzey göz önüne alındığında ise burada "insân" bir ferdi gösterir. Bu düzeyde insânların hepsi de eşit olarak kâmil değildirler. Bu bakımdan da insânlar arasında bir takım mertebeler bulunur. Ve bunlardan ancak pek azı İnsân-ı Kâmil sıfatına lâyıktır.

Bu bölüm, İnsân-ı Kâmil'den, genellikle yukarıda takdîm edilen ilk anlamında anlaşıldığı şekliyle söz edecektir.

Bir az önce de işâret olunduğu vechile bu iki düzeyden ilki söz konusu olduğunda "insân" bütün âlemin bir hülâsasıdır. Bu anlamda da kendisine "cem' edici varlık" (*kevn-i câmi'*) yâni Âlem-i Sagîr (*Mikrokozmos, Küçük Âlem*) denir.

"İnsân"ın *cem' edici varlık* olarak doğuşuyla ilgili olarak Fusûs'da pek meşhûr bir pasaj bulunmaktadır. Bu pasaj, hepsi de bundan önceki bölümlerde enine boyuna tahlîl edilmiş olan, İbn Arabî'ye has bir sürü teknik terimle doludur. İbn Arabî bu pasajda İlâhî İsimler'in, bir yandan 1) âlemin yaratılışına ve diğer yandan da 2) bütün âleme yayılmış olan bütün özellikleri (*hasletleri*) kendinde cem' eden bir varlık olarak "insân"ın yaratılışına yol açan,

bâtınen zorunlu kıldıkları Hakk tecellîsinin esrârengiz sürecini tasvîr etmektedir. Bu pasaj şu sözlerle başlamaktadır[468]:

> Hakk Subhânehû ve Teâlâ sayılmaları mümkün olmayan İlâhî İsimler'inin zuhura gelmemiş olan ayn'larını (*bâtınî gerçeklerini*) görmeyi diledi; ya da başka bir ifâdeyle, varlıkla vasıflanmasından ötürü, vâki olanı (*emr'i*) hasretmek yeteneği olan "cem' edici varlık"da (***kevn-i câmi'***de) Kendi aynını (*bâtınî gerçeğini*) görmeyi ve bu görüşle de Kendi sırrının Kendine zâhir olmasını (*açıklanmış olmasını*) diledi...

Pasajın bu giriş kelimeleri İbn Arabî'nin, bundan önceki bölümlerde ayrıntılarıyla incelemiş olduğumuz ontolojisinin kısa bir özetini teşkil etmektedir. Bu tez şöyle açıklanabilir.

İbn Arabî işe âlemin (*ve özellikle de insânın*) yaratılışındaki İlâhî Arzu'nun (*meşiyyet'in*) Hakk olarak Hakk'dan zuhur etmemiş olduğunu beyân ederek başlamaktadır. Yaratıcı Arzu İlâhî İsimler'in (*Esmâ'ü-l Hüsnâ'nın*) yâni İlâhî Sıfatlar'ın aslî batınî gayretinden zuhur etmiştir. Mutlak bir ***istiğnâ*** (*ihtiyaçsızlık hâli*) ile mevsûf olan Hakk olarak Hakk kendiliğinden ve kendi için herhangi bir yaratma fiiline gerek duymaz. Âlemin varlığına, yaratılmış âleme ihtiyaç duyan (*bu âlemi gerektiren*) hep Esmâ'ü-l Hüsnâ'dır. Âlemin gerekliliği Esmâ'ü-l Hüsnâ'nın tabîatı iktizâsıdır, çünkü Bunlar ancak somut varlıklarla kuvveden fiile çıkabilmektedirler; ve bu somut varlıklar olmadığı zaman da müsbet bütün anlamlarını kaybetmektedirler.

İbn Arabî bu durumu tasvîr etmek üzere: "Hakk Teâlâ, Esmâ'ü-l Hüsnâ'nın a'yânını (*gerçeklerini*) görmeyi diledi" ya da "Hakk Teâlâ kendi aynını (*kendi gerçeğini, realitesini*) görmeyi diledi" demektedir. Birinci formül daha önceden "***Feyz-i Mukaddes***" diye bildiğimize, ve ikincisi de "***Feyzi Akdes***" e tekābül etmektedir. Bu özel bağlamda bu ikisinin arasındaki farkın çok önemli olmadığı âşikârdır zîrâ Feyz-i Mukaddes'in zorunlu olarak Feyz-i Akdes'e bağlı olduğu gibi bu da zâten berikine yol açmaktadır. İbn Arabî'nin ifâde etmek istediği Hakk'ın âlemin aynasında Kendini seyretmek arzusunun (*meşiyyet'inin*) olduğu ve Kendine has Sıfatlar'ın tecellî sûretlerinde Kendini müşâhede etmek (*seyretmek*) istemiş olduğudur.

Bu pasajdaki "varlıkla vasıflanmasından ötürü" deyimi: "Cenâbı Hakk'ın, İnsân'ın zübdesini teşkil ettiği (*İnsân ile hülâsa edilen*) âlem aracılığıyla Kendisini seyretmesi nasıl mümkün olmaktadır?" sorusuna bir cevap teşkil etmektedir. Âlemin vücûdu (*varlığı*) vardır ama bu vücûd bizâtihî mutlak Vücûd değil bir "izâfî vücûd"dur (*vücûd-i izâfî'dir*) yâni çeşitli şekil ve sûretlerle belirlenmiş ve sınırlandırılmış olan "vücûd"dur. Ama ne kadar belirlenmiş ve sınırlandırılmış olursa olsun, vücûd-i izâfî de, eninde sonunda, mutlak Vücûd'un doğrudan doğruya bir yansımasıdır. Bu, zâtî tecellîlerinin tecellî ettiği yerler (*tecellîgâhları*) tarafından belirlenmiş ve özelleştirilmiş olarak Hakk'ın mümkün varlıklarda tecellî etmiş olmasıyla Hakk Teâlâ'nın sûretidir. İbn Arabî'nin pek sevdiği bir mecâzı kullanırsak: "Vücûd-i izâfî, Vücûd-i Mutlak'ın izâfî taayyünler aynasından yansıyan sûretidir".

Bir aynada görünen hayâl, oraya yansıyan nesnenin kendisi değildir ama o nesneyi temsîl eder. Bu açıdan bakıldığında âlem Hakk'ı Teâlâ'nın ***sırrını*** fâş etmektedir. Buradaki *sırr* kelimesi Vücûd'un gizli kalan (*yâni görünmesi mutlak olarak mümkün olmayan, bâtınî*) derinliklerine işâret etmekte, ve daha önce zikretmiş olduğumuz meşhûr hadisdeki "***Kenz-i Mahfî***" (*Gizli Hâzîne*) ifâdesine tekābül etmektedir.

[468] Fusûs, s. 8/48/7/**I**-108.

İbn Arabî ayna benzetimi çerçevesi içinde fikrini geliştirmekte ve iki çeşit görüş (*rü'yet*) arasındaki farka işâret etmekle işe başlamaktadır[469]:

> Zîrâ bir şeyin kendi nefsini kendi nefsi ile görmesi (*rü'yeti*) kendi nefsini ayna gibi başka bir şeyde görmesine benzemez.

Bu iki çeşit görüşten (*rü'yetten*) ilki kendisini kendisinde gören bir varlıkla ilgilidir. Ve âşikârdır ki Hakk Tâlâ, kendisi hakkında, bu anlamda bir görüşe sâhiptir. Bu durumda Hakk-'ın bir aynaya ihtiyâcı yoktur. Hakk ezeldenberi bizâtihî ***Basîr*** olup O'nun bâtınî nazarından Zât'ının hiçbir şeyi gizli değildir.

Ama Hakk'ın Sıfatları aracılığıyla vasfedilen (*nitelendirilen*) bir Cevher olması gibi de bir vechesi vardır. Ve Sıfatlar da ancak kuvveden fiile çıktıkları (*zuhûra geldikleri*) zaman gerçeklik kazandıklarından, Hakk'ın kendisini bir "başkası"nda görmesi de zorunlu olmaktadır. Bunun için de, yâni Hakk Teâlâ kendisini Zâtı'nın dışındaki sûretlerde görebilsin diye, bu "başkası" yaratılmaktadır.

Allāh'ın, Kendini içinde seyredebilsin diye, ilk yarattığı şey âlemdi. Bu özel bağlamdaki âleme İbn Arabî ***İnsân-ı Kebîr*** (*Büyük İnsân*, *yâni Makrokosmos*) adını vermektedir[470]. İnsân-ı Kebîr'in en belirgin vasfı ondaki her bir mevcûdun Allāh'ın özel bir ve yalnızca bir vechesini (*İsmini*) temsil etmesidir. Bu temsilde bunun tümünün kesin sınırları, ve parçalarının biribirlerine belirgin irtibatları bulunmaz; ve görünüş i'tibâriyle de yalnızca münferit noktaların oluşturduğu gevşek bir küme gibidir. Sanki bir çeşit bulutsu bir ayna gibidir.

Buna karşılık Allāh'ın Kendini içinde seyretmek üzere yaratmış olduğu ikinci şey yâni ***İnsân*** ise her bir nesneyi gerçekten de olduğu gibi yansıtan iyi cilâlanmış kusursuz bir aynadır. Aslına bakılacak olursa İnsân, daha çok, âlem denilen bu aynanın bizâtihî cilâsıdır. Bütün bu ucu bucağı olmayan âleme yayılmış, dağıtılmış olan somut nesneler ise İnsân denilen bu noktasal odakta cem' ve tevhîd edilmektedirler. Bütün girift ayrıntılarıyla tüm âlemin yapısı apaçık ve parçaları biribirleriyle iyice irtibatlandırılmış bir minyatür şeklinde İnsân'da yansımaktadır. Bu onun Mikrokozmos oluşunun anlamıdır. Kāşânî'nin ifâdesine göre: İnsân ***Âlem-i Sagîr***, âlem ise ***İnsân-ı Kebîr***'dir[471].

Âlem ile İnsân arasında Allāh'ın elinde tuttuğu ayna açısından zıddiyyeti İbn Arabî şu şekilde ifâde etmektedir[472]:

> Hakk, içinde Kendinin görüneceği bir tecellîgâhın (*mahallin*) sağladığı özel bir sûret altında Zât'ını Zât'ına görünür kıldı. Eğer böyle bir mahal ve de Hakk'ın tecellîsi olmasaydı, O'na bu yoldan görünür olan bir şey aslā görünmezdi.
>
> (*İnsân'ın yaratılışından önce*) Hakk Teâlâ bu âlemin tümünü kendisinde rûh bulunmayan bir cesed gibi yaratmıştı. Bundan dolayı da sanki cilâlanmamış bir ayna gibiydi...
>
> Bu durum, Âlem denilen aynanın cilâlanmasını gerekli kıldı. Binâenaleyh Âdem de (*İnsân da*) bu aynanın cilâsının temeli ve bu sûretin de rûhu oldu.

---

469 Fusûs, s. 9/48/7/**I**-108.
470 Fusûs, s. 11/48/8/**I**-119.
471 s. 11.
472 Fusûs, s. 9/48-49/8/**I**-108-109.

"Cilâsız ayna" mecâzının ontolojik mânâsını ise Kāşânî şöyle açıklamaktadır[473]:

Âlem-i Sagîr olan İnsân'dan önce Esmâ'ü-l Hüsnâ'nın iktizâ ettirdiği şekilde âlem yâni Makrokozmos yaratılmış bulunuyordu. Çünkü delâlet ettiği şeyin kuvveden fiile çıkması her bir İlâhî İsmin tabîatı iktizâsıdır. Fakat hiçbir İsim bütün diğer İsimlerin tevhîdini kapsayan aslî bir birliğe sâhip olmadığı için, bütün İsimleri cem' eden bir varlığı iktizâ ettiremez. Bundan ötürü âlem varlığın bütün vechelerinin kendi vahdeti içinde izhârı için efrâdını câmî bir mahâl olma özelliğine de sâhip değildir.

Âlemin cilâ görmemiş bir ayna oluşu olgusu, aynanın aslî cilâsı olacak olan İnsân'ın yaratılmasını gerektirmiştir.

Bu, İnsân'ın kozmik ölçekteki (*kevnî*) anlamını tâyin etmek yönünden çok önemli bir beyândır. Bunu çağdaş felsefî düşünce çerçevesinde yorumlayacak olursak, aynanın "cilâlanması" ile ya da yalnızca "cilâsı" ile remzedilenin İnsân'ın "şuuru" olduğunu söyleyebiliriz. İnsân'ın dışındaki her bir varlık Hakk Teâlâ'nın ancak bir vechesini yansıtır. Bunlar bir araya cem' edilip de bütün âlemi teşkil ettikleri zaman ancak Hakk'ın Bilinci'ne tekābül eden bir büyük bütün teşkil ederler. Bu anlamda, hiç şüphesiz, âlem "bir"dir ama (*bizâtihî*) bilinci olmadığından tam ve gerçek bir vahdet teşkil etmez. Buna karşılık İnsân Hakk'ın bütün varlık âlemine yayılmış olan tecellîlerinin sûretlerinin tümünü sâdece tevhîd etmekle kalmaz, bir de bunun üstüne, bu bütünün bilincine de sâhiptir. İşte bundan dolayıdır ki İnsân'da, Hakk'ın vahdetine tekābül etmek üzere, herşeyi kapsayan gerçek bir vahdet teessüs etmiştir. Bu mânâda İnsân ***Hakk'ın Sûreti***'dir. Ve bu özelliğinden ötürü de, biraz sonra göreceğimiz gibi, İnsân Hakk'ın Yeryüzündeki ***Halîfesi*** olabilir.

İnsân'ın vahdeti ile Hakk'ın vahdeti arasındaki bu tekābüliyet hakkında Kāşânî şu îkazda bulunmaktadır[474]:

Hakk'ın Hazret-i (*yâni O'na tekābül eden ontolojik düzey*) İlâhî İsimler'in tümünü, bunlarla İlâhî Zât arasında herhangi bir aracı olmaksızın, bir araya toplar. İnsân'ın ontolojik düzeyi de onları benzer bir şekilde bir araya getirmektedir. Bunu şu şekilde idrâk etmek kābildir. Varlık önce Zât'ın her şeyi ihtivâ eden birliğinden İlâhî Hazret'e nüzûl etmekte (*inmekte*) ve oradan da gitgide daha çeşitli sûretlere bürünerek mümkün olan bütün eşyâ mertebelerinde seyelân etmek sûretiyle İnsân'a eriştiğinde (*ontolojik*) bütün mertebelerin renkleriyle de renklenmiş (*telvîn edilmiş*) olmaktadır.

Tıpkı İlâhî Hazret'in hem Zât'ı ve hem de İlâhî İsimler'i ihtivâ etmesi gibi, İnsân da böylelikle bir taraftan zarûretin diğer taraftan da mümkînâtın özelliklerini hâvî bir ara menzil (***berzah***) olmaktadır.

Fusûs'un yukarıda zikredilmiş olan pasajı ile Kāşânî'nin bu açıklayıcı îkazı İnsân'ın en belirgin öneminin onun ***cem'iyyet***'i yâni zıtlıkları ve herşeyi bir araya cem' etmek özelliği olduğunu ortaya koymaktadır. Bu meselenin derinliklerine dalmadan önce ayna mecâzının diğer ayrıntılarını tahlîl edeceğiz.

Ayna nesneleri(*n sûretini*) yansıtır. Bâzen onları gerçekte oldukları gibi yansıtır. Ama pekçok hâlde de aynadan yansıyan nesne az ya da çok değişmiş ya da dönüşmüş olarak görünür.

---

[473] s. 10.
[474] s.11.

> Parlak bir cisim üzerinde beliren insanın kendi zâhirî sûreti onun gayrı değildir. Ancak şu kadar var ki kendi nefsinin sûretinin göründüğü mahâl ya da Hazret'in gerçeğinin (*mâhiyetinin*) yapısı gereği o sûret insanın vechinden değişik olabilir[475]. Nitekim büyük bir cisim dışbükey küresel bir aynada küçük, içbükey silindirik bir aynada (*eğer cisim ayna ile odak doğrusu arasında bulunmakta ise*) uzun ve hareket hâlindeki bir aynada da hareket hâlinde görünür[476].
>
> Ayna bâzen (*yâni içbükey bir ayna söz konusu olduğunda ve cisim de aynaya aynanın odak noktasından daha uzak bir konumda bulunuyorsa*) kendi özel yapısından dolayı cismi tepetaklak gösterebilir. Bu takdirde (*her ne kadar tepetaklak görünüyorsa da*) aynaya bakanın soluna aynadaki sûretinin solu, sağına da sağı tekābül eder[477]. Çoğu kere ise (*söz konusu aynanın düzlemsel ayna olması hâlinde*) bakanın sağı, aynada görünenin solu olur[478]

Aynaların tebdil edici etkileri hakkında İbn Arabî başka bir pasajda ise şunları söylemektedir[479]:

> Ayna sûretlere bir cihetten tesir ederken diğer cihetten ise tesir etmez. Tesiri büyüklük, küçüklük, uzunluk ve genişlik bakımından değiştirdiği sûreti yansıtmaktır. Şu hâlde bu tesir, aynanın yapısına bağlı olarak, mikdar yönünden büyüklüklerle ilgidir.

Şu hâlde aynı bir cismin mâhiyetleri ve yapıları farklı olan aynalardaki yansımaları da biribirlerinden farklı olacaktır. Burada, açık bir biçimde, Hakk'ın aynası olarak her bir insânın Hakk'dan başka bir şeyi yansıtmamasına rağmen yansıyan sûretlerin ferdden ferde ve her birinin istî'dadına uygun olarak değişeceği fikrinin telkîn edildiğini görmekteyiz.

Diğer bütün yaratılmışların tersine, İnsân minyatür bir biçimde bütün İlâhî İsimler'i kendinde izhâr eder ve bu bakımdan da İlâhî İsimler'in vahdetini olduğu gibi yansıtabilen mûcizevî bir aynadır. Ama diğer taraftan, bir ferd olarak düşünüldüğünde insanlar kozmik aynanın cilâsı bakımından biribirlerinden farklıdırlar. Beşerî şuur, ancak ***Ârifler***'in hassü-l havassı söz konusu olduğunda, lekesiz yüzeyinde, Hakk'ı gerçekte olduğu gibi yansıtabilir.

Fakat bu gözlemlerde bulunurken biz bundan sonraki bölümün konusuna tecâvüz etmiş olmaktayız. Onun için buradan geri dönüp Âlem-i Sagîr olan İnsân hakkındaki tartışmamıza devâm etmemiz lâzımdır.

---

475 Kayserî'nin tefsîrinde: *tulqi ileyhi bi taqallub min vech.*

476 Bu cümlenin tam tercümesi: *Nitekim büyük şey küçük aynada küçük, mustatil aynada mustatil ve hareket hâlindeki aynada da hareket hâlinde görünür* şeklindedir. Ama büyük bir cismin düz bir aynada küçük görünmesi için mutlaka cismin aynanın uzağında olması gerekir; ve bunun aynanın küçük ya da büyük olmasıyla bir bağıntısı yoktur. Bir cismin her şartta küçük görünmesinin fizikî tek şartı seçilen aynanın dışbükey bir ayna olmasıdır. Kezâ bir cismin aynada gerçekte olduğundan daha uzun olmasının tek fizikî şartı da söz konusu aynanın silindirik bir içbükey ayna olmasıdır. *Çevirenin notu*)

477 Kāşânî bu hâlin Hakk Teâlâ'nın Kendisini İnsân-ı Kâmil sûretinde izhâr etmesine tekābül ettiğini söylemektedir (s. 42). *Ancak buradaki tekābüliyetin bire-birlik bir tekābüliyet olmadığına işâret etmek gerekir.Çünkü en azından aynaya Bakan ile aynada görünen arasında, mecâzî mânâda değil de cisimler söz konusu olduğunda bile, birinin üç-boyutlu olmasına karşılık aynadaki sûretin ancak iki-boyutlu olarak tecellî etmesi bakımından büyük ve aşılaması mümkün olmayan bir fark bulunmaktadır (Çevirenin notu).*

478 Fusûs, s. 41-42/66-67/47-48/**I**-237-240.

479 Fusûs, s. 232/184/359/**IV**-47-48.

(II) İnsân'ın "Cem' Etme" Özelliği

İnsân'ın âlem temelindeki ***insâniyyeti***, daha önce de görmüş olduğumuz gibi, onun ***cem' etme özelliği***'ne (*cem'iyyet'ine*) dayanmaktadır. Âlem-i Sagîr olarak İnsân, âlemde bulunan bütün sıfatları nefsinde toplar. Bu bakımdan Hakk en mükemmel biçimde İnsân'da tecellî eder. Bu tecellî de ancak insanlardan İnsân-ı Kâmil'de vukuu bulur, çünkü ancak o Hakk'ın en mükemmel tecellîsinin mazharıdır.

Aşağıda İbn Arabî'nin kevnî İnsân-ı Kâmil kavramını açıkladığı çok önemli bir pasajı[480] veriyoruz. Burada Hazret-i Mûsâ bir misâl olarak alınmaktadır. Mûsâ doğduğu zaman bir tâbût (*sandık*) içine konularak "deryâ"ya (*Nil nehrine*) bırakılmıştı. İbn Arabî bu hikâyenin remizlerini açıklarken İnsân-ı Kâmil hakkında da bir teori geliştirmektedir.

> Ve Mûsâ'nın tâbût içine konularak suya bırakılmasındaki hikmete gelince "tâbût" (*aslında*) onun ***nâsût'***udur (*yâni bedeni, cesedi, cismânî vücûdudur*). Su ise onun vücûdu aracılığıyla nasîbi olan ilimdir[481]. Bu İlim onun düşünce, his ve hayâl kuvvetiyle kazanmış olduğu ilimdir. İnsan nefsinin bu ve bunun benzeri kuvvetleri ise, ancak, unsurlardan ibâret bir bedenin varlığı sebebiyle hâsıl olurlar.
>
> Nefsin bu cisimde hâsıl olması ve bu bedenin tasarruf ve tedbîri ile me'mûr edilmesiyle, Allāh da bütün bu kuvvetleri nefsin kullanacağı âletler kıldı. Kendisinde ***sekînet***[482] bulunan bu tâbûtun (*hayırlı sonuçlara ulaşması için izlenecek yolda ve*) idâre edilmesinde nefis, Allāh'ın kendisinden dilediği şeye ancak onunla (*yâni söz konusu ilimle*) erişir.
>
> İşte Mûsâ da, bu kuvvetler aracılığıyla her çeşit ilmi kazansın diye, deryâya tâbût ile atılmıştı. Böyle olunca Allāh da Mûsâ'ya bildirdi ki rûh her ne kadar bedenin sultânı olarak onu yönetirse de onu ancak bedenin vâsıtalarıyla yönetir. Bu i'tibârla, işâret ve hikmet yoluyla (*yâni remiz yoluyla ve bâtınî olarak*) Allāh, "tâbût" denilen bu "nâsût"da (*yâni bedende*) yerleşmiş olan bütün bu kuvvetleri nefse refik (*refâkatçi, musâhib, arkadaş*) kılmıştır.
>
> Hakk Teâlâ'nın âlemi idâre etmesi de böyledir. Âlemi ancak âlemle ya da onun sûretiyle yönetir.
>
> Çocuğun varlığının onu babanın hâsıl etmesine, (*bir şeye)* sebeb olanların (*müsebbiblerin*) kendi sebeblerine, şarta bağlı olanların kendi şartlarına, illetlilerin kendi illetlerine, hakkında delil getirilenlerin delillerine ve hakîkatları belli olmuş olanların hakîkatlarına bağlı olması gibi Allāh da âlemi (*işte, eşyâ arasında böyle bir takım bağıntılar tesis ederek*) ancak âlemle yönetir. Bunların (*yâni bu bağıntıların*) hepsi de âleme aittir. İşte Hakk'ın âlemi yönetmesinin usûlü budur. Binâenaleyh Hakk Teâlâ'nın âlemi âlemle yönetmesi böyle olmaktadır.
>
> Yukarıda söylediğim "... ya da onun sûretiyle yönetir" sözüne gelince bu sözden murâdım "âlemin sûreti"dir; ve "âlemin sûreti" dediğim zaman da Hakk'ın kendisini isimlendirip vasıflandırdığı Esmâ'ü-l Hüsnâ ile Yüce Sıfatları'nı kasdederim.

---

[480] Fusûs, s. 251-253/198-199/398-400/**IV**-133-137.

[481] Bu pasajda deryâ (*yâni vâsî su, deniz*; *arapçası: el yemmü*) Mûsâ'nın, İnsân'ı diğer bütün şeylerden farklı kılan mümkün bütün kemâlâtı kazanması için, cesedinin atılmış olduğu İlim deryâsını remzetmektedir.

[482] Sekînet (*İbrânicede: şekina*) İlâhî Huzur anlamındadır. Burada ise İnsân'ın "İlâhî Vechesi" olan ***Lâhût***'a tekābül etmektedir.

Bize Hakk'ın kendisini isimlendirdiği hangi ismi erişmiş ise biz o ismin rûh ve mânâsını(*n tecellîsini*) muhakkak âlemde de görmüşüzdür. Binâenaleyh Hakk âlemi, ancak yukarıda ifâde edildiği gibi, âlemin sûretiyle yönetmektedir.

Böylece İbn Arabî âlemin Hakk tarafından yönetimini (*tedbirini*) ikiye ayırmış olmaktadır: 1) "âlem aracılığıyla", ve 2) "âlemin sûreti aracılığıyla". Bu birinci yönetim tarzı çocukla baba, sebeb olanla sebeb, vb.. arasında mevcûd olduğu gibi zorunlu bağıntılarla ortaya konulmaktadır. Bu hâlde Hakk Teâlâ âlemdeki eşyâyı bir takım zorunlu bağıntılara rabtederek, tâbir câiz ise, âlemin kendi kendisini yönetmesine müsaade etmektedir. İkinci tarz yönetim şekli ise bu birincisinden tamâmen farklıdır. Bu, Hakk Teâlâ'nın, âlemin sürekli değişen kevnî sûretlerinin Esmâ'ü-l Hüsnâ ve Sıfatları yâni ezelî ve ebedî olan sûretler aracılığıyla bâtınen yönetmesi ve tanzîm etmesinden ibârettir[483]. Bu husus Kāşânî'nin Fusûs'un söz konusu pasajı hakkındaki şu berrak açıklamasıyla daha da büyük bir açıklık kazanmaktadır[484]:

Burada "âlemin sûreti"nden kasıt onun hislere hitâb eden ferdî sûreti değildir. Eğer bu böyle olmuş olsaydı o zaman o (*yâni ikinci tarz yönetim şekli*) birinciye ircâ edilmiş olurdu...

Bundan kastedilen: âlemin, Esmâ'ü-l Hüsnâ'dan ve bunların hakîkatlarından yâni Yüce Sıfatlardan başka bir şey olmayan, idrâk edilebilir olan özel sûretidir.

Âlemin kevnî sûretleri, İlâhî İsimler ile Sıfatların zâhiren tecellî eden sûretlerinden başka bir şey değildir. Bu İlâhî İsimler ile Sıfatlar ise âlemin gerçek bâtınî sûretleridir. Hislere hitâbeden her şey yalnızca zahirî ve ferdî sûretlerdir. Bunların sürekli değişen izler ve zahirî şekiller olmasına karşılık bâtınî sûretler ezelden ebede kadar hiç değişmeden kalırlar. Bu ilkler geçici ve sathî olaylardır; hâlbuki sonuncular bunların bâtınî anlamları ve rûhlarıdırlar.

Hakk'ın kendisine lâyık gördüğü ***Hayy, Alîm, Mürîd, Kādir*** gibi bütün İsimler âlemde bulunmaktadır. Hakk'ın kendisine lâyık gördüğü ***Hayat, İlim, İrâde, Kudret*** gibi bütün Sıfatlar da âlemde bulunmaktadır. Buna göre Hakk Teâlâ âlemin zâhirini bâtınından yönetmektedir.

(*Buna göre Hakk'ın âlemi yönetirken iki tarzı bulunmaktadır; bunlardan*) birincisi âlemin bâzı kevnî sûretlerinin diğer kevnî sûretler üzerine olan etkileriyle icrâ edilen yönetim tarzıdır. İkincisi ise kevnî ferdî sûretlerin bunların özel bâtınî sûretleri aracılığıyla yönetim tarzıdır. Her ikisi de âlemi gene âlem aracılığıyla yönetmek demektir.

İbn Arabî bu konuyla ilgili olarak delillerini öne sürmeyi şöyle sürdürmektedir:

...Zât, Sıfat ve Ef'al'den (*fiillerden*) ibâret olan Hazret-i İlâhiyye'nin bütün yüce vasıflarını (*yâni Zâtını, Sıfatlarını ve Ef'alini*) kendinde cem' eden müstesnâ bir örnek olarak Âdem için, yaratıldığında: "Muhakkak ki Allāh Âdemi kendi sûreti üzere yaratmıştır" buyurulmuştur. Burada "sûreti" deyimi Hazret-i İlâhiyye'nin sûretinden başka bir şey değildir.

Binâenaleyh Allāh, (*Âdem ile remzedilen ve*) İnsân-ı Kâmil denilen bu derli toplu (*muhtasar*) şerefli örnekte bütün İlâhî İsimler ile birlikte tafsilâtlı Âlem-i Kebîr'de (*zâhiren*) bulunmayan hakîkatları da îcad etti.

---

[483] Bu, Hakk'ın âlemdeki her şeyi a'yân-ı sâbite'ler aracılığıyla yönetmekte olduğuna denktir.

[484] s. 252.

Bu pasaj İnsân'ın "cem' etme özelliği"nin anlamını açıklamaktadır. Yukarıda da görmüş olduğumuz gibi İnsân-ı Kâmil âlemde anâsır-ı erbaa'dan (*dört unsurdan*) mâdenlere, bitkilere ve hayvanlara kadar mevcûd ne varsa her şeyi nefsinde cem' etmektedir.Ama burada önemli olan şudur ki bütün bunlar, İnsân'da, kendilerine özgü somut ferdî sûretleriyle değil yalnızca "realiteleri" (*hakāik'leri*) ile mevcûddurlar. Her bir şeyin mânevî hakîkatının bir sentezi olması bakımından, İnsân nefsinde âlemde ne varsa hepsini cem' eder. İnsân-ı Kâmil ise ancak bu özel anlamda âlemin bir zübdesidir (*hülâsasıdır*).

> Allāh İnsân-ı Kâmil'i âlemin ***Rûhu*** kıldı. Sûretinin kemâlinden ötürü de ona ulvî ve süflî âlemleri müsahhar kıldı. Nitekim âlemde Hakk Teâlâ'yı hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Kezâ, sûretinin hakîkatı hörmetine, âlemde İnsân'ın müsahhar olmayan tek bir nesne bile yoktur. Nitekim Kur'ân'da, (*Allāh*): "Göklerde ve yerde olan şeylerin hepsini sizlere müsahhar kıldı" (XLV/13) buyurmaktadır.
>
> Şu hâlde âlemde ne varsa hepsi de İnsân'ın teshîri altındadır. Ama bu gerçeği ancak âlim olan ***İnsân-ı Kâmil***[485] bilir. Ve bunu bilmeyen kimse de câhil kalmış olan ***insân-ı hayvân***'dır.
>
> Mûsâ'nın tâbût içinde deryâya bırakılmasının sûreti zâhirî anlamıyla helâk olmasına delildi. Ama bu, zâhirde de bâtında da onun için ölümden kurtuluş oldu. Böylece, tıpkı nefislerin cehâlet ölümünden ilim aracılığıyla kurtulmaları misâlinde olduğu gibi Mûsâ da diri kılındı.

Yukarıya dercettiğimiz bu uzun pasaj İnsân'ın kevnî düzeydeki gerçek tabîatını açıklamaktadır. İbn Arabî'nin görüşüne göre İnsân'ın kemâli ve ona tahsis edilmiş olan yüksek mertebe[486] onun mikrokozmik tabîatından (*yâni İnsân'ın Âlem-i Sagîr olması yönünden sâhip olduğu hasletlerinden*), başka bir deyimle onun "cem' etme yeteneği"nden ötürüdür. Ve İnsân'ın "cem' etme yeteneği" de "Cem' Etme Husûsundaki İlâhî Kudreti" (*İlâhî Sentez Kudreti'ni*) sâdıkāne bir şekilde yansıtabilmesi ve tahakkuk ettirebilmesinden ibârettir.

> Şu hâlde İlâhî Sûret'de[487] bulunan bütün İlâhî İsimler'in hepsi de İnsân'ın meydana gelişinde de tecellî etti. Bundan dolayı da İnsân kendi varlığı ile her şeyi kendinde cem' etmek ve kavramak mertebesini haiz oldu[488].

Hakk'ın "Cem' Etme Husûsundaki İlâhî Kudreti"ni (*Cem'iyyet-i İlâhiyye'sini*) üçe ayıran İbn Arabî bunun hakkında şu açıklamayı yapmaktadır[489]:

> Bu Cem'iyyet-i İlâhiyye'nin (*yâni Hakk'ın "Cem' Etme Husûsundaki İlâhî Kudreti"nin*): 1) (*bütün Esmâ'ü-l Hüsnâ'yı hâvî olması hasebiyle Allāh ismiyle temsil olunduğu vechile*) bizzât Allāh'a izâfe edilen, 2) Hakîkatların Hakîkatı'na izâfe edilen , ve 3) âlemin, en yücesinden en dibine kadar sıralanan isti'dâdlarının dayanağı olan Tabîat-ı

---

485 Burada İbn Arabî'nin İnsân' kozmik düzeyre değil, ferdî düzeyde göz önüne almakta olduğuna dikkat edilmelidir.

486 Birazdan göreceğimiz vechile İbn Arabî'nin görüşüne göre İnsân meleklerden daha üstün bir makāma sâhip bulunmaktadır.

487 İlâhî Sûret (*Sûret-i İlâhiyye*) İlâhî İsimler'in tümüne delâlet etmektedir.

488 Fusûs, s. 14/50/11/**I**-138.

489 Fusûs, s. 12/49/9/**I**-119/ Bu pasajın tercümesi en zor pasajlarından biri olduğu anlaşılmaktadır. Zirâ Toshihiko İzutsu'nun da, R.W.J. Austin'in de, Titus Burchardt'ın da, Hans Kofler'in de, Nuri Gencosman'ın da ve Ahmet Avni Konuk'un da bu pasaj için vermiş oldukları tercümeler biribirleriyle örtüşmemekte ve anlam sapmaları göstermektedirler (*Çevrenin notu*).

Küllîyye'nin gerektirdiğine (*iktizâ ettirdiğine*) izâfe edilen (*olmak üzere*) üç ayrı vechesi bulunmaktadır.

Bu üç vecheden ilki, âşikâr olarak, Vahdet'in, İlâhî vechesi yâni mutlaklığı yönünden değil de, "Allāh" ismi ile nitelendirildiği yönüyle İlâhî Zât'tır. İkincisi ise a'yân-ı sâbite'nin varlık kazandıkları, yâni Allāh'ın a'yân-ı sâbite'yi nizâma sokup tevhid eden Ulu Yaratıcı olarak idrâk edildiği, ontolojik düzeydir. Buna Hakîkatların Hakîkatı (*Hakîkat-ı Hakāik*) denilmesinin sebebi âlemin bütün gerçeklerinin bu Hakîkat aracılığıyla kuvveden fiile çıkmasından ötürüdür. Üçüncü veche olan Tabîat-ı Küllîyye'ye gelince bu, "hakîkat"ın, İlâhî İsimler'in gerçekten de ilâhî ve müsbet olarak yaratıcı olan gerçeği ile fizikî âlemin mahlûk ve temelde pasif olan gerçeği arasında bir ara konumda bulunan ontolojik bölgesidir.

Bütün bunlardan hareket eden İbn Arabî şu sonuca ulaşmaktadır[490]:

İşte bu sözü geçene (*yâni "cem' etme yeteneği"ne sâhip olan kimseye*) ***İnsân*** ve ***Halîfe*** adı verildi[491]. Onun böyle bir adla adlandırılması ise yaratılışındaki cem' etme ve hakîkatların hepsini kuşatma yeteneğine sâhip olmasından dolayıdır. Gözbebeği insân için ne ise İnsân da Allāh için odur. Ve (*İnsân*) görmek ile (*basar ile*) eşanlamlı tutulmuştur (*çünkü Arapça'da gözbebeğine "gözdeki insân" denilir*). İşte bunun için "insân" denilmiştir. Zîrâ Hakk Teâlâ yarattıklarına onun aracılığıyla bakar ve rahmet eder.

Kevnî düzeyde İnsân, yâni İnsân'ı Kâmil, en kâmil anlamda "cem' etme yeteneği" ile donatılmıştır. Kendi nefsinde âlemde var olan her şeyi, ferdiyyetleri dolayısıyla değil fakat küllîlikleri hasebiyle, cem' etmesinden dolayı İnsân-ı Kâmil başka hiçbir şey tarafından paylaşılmayan iki özellik izhâr etmektedir. Bunlardan birincisi gerçekten de ve kelimenin tam anlamıyla Allāh'ın kâmil ***kulu*** (*abd'i*) olan tek varlık olması. (*Bunun sebebi, diğer bütün varlıkların aksine, İnsân'ın sınırlı sayıda Esmâ'ü-l Hüsnâ değil de bunların tümünü nefsinde cem' etmesidir*). İnsân-ı Kâmil'in ikinci özelliği ise *bir bakıma* Hakk'ın kendisinin olmasıdır. Beşerin dışındaki varlıklar söz konusu olduğunda Hakk'ın onların batınî gerçeği (*ayn'ı*) olduğunu söyleyebiliriz ama bu ilişkiyi tersine çevirip de onların Hakk'ın batınî gerçeği olduğunu söyleyemeyiz; çünkü bunlar Hakk'ın nefsinin ancak kısmî tahakkukudurlar. İbn Arabî'nin şu iki mısrâı İnsân'ın bu iki özelliğini veciz bir şekilde yansıtmaktadır[492]:

"Hâkîkat'de biz kullarız; ve Allāh Teâlâ da bizim Efendi'mizdir.

Ama bil ki sen ya da ben İnsân dediğimiz vakit biz O'nun ***ayn***'ı oluruz."

Bunun mânâsı şudur: bizler kelimenin tam anlamıyla ***kullarızdır*** çünkü biz O'na aslî hizmetle, yâni ***Allāh***'ın ontolojik düzeyinde tahakkuk eden en kapsamlı cem' edici Vahdet çerçevesi içinde, hizmet etmekteyiz. Allāh ise bütün Esmâ'ü-l Hüsnâ'sı ile bizlere hükmeden ve işlerimizi çekip çeviren ***Efendimizdir***. Bu açıdan bakıldığında da bizler varlıkların diğerlerinden farklıyız. Bunun sebebi ise: varlıkların diğerleri ancak bâzı yönlerden O'nun kulları; ve Allāh'ın da (*bütün Esmâ'ü-l Hüsnâ açısından değil de*) ancak bâzı Esmâ'ü-l Hüsnâ ile onların Efendileri olmasıdır.

Ama ***insâniyyet***'i açısından kemâl üzere olan ***İnsân-ı Kâmil***'i kasdederek ben İnsân dediğim vakit bunun anlamı Hakk Teâlâ'nın kendini aslî Sûreti içinde izhâr ettiği varlık demektir. Bu vechesiyle İnsân, Hakk'ın hakîkatına uyan realitesidir (*görünümüdür*).

---

490 Fusûs, s. 13/49-50/9/**I**-128.
491 Bununla ilgili olarak aşağıda (III) numaralı alt-bölümde ayrıntılı bilgi verilmiş bulunmaktadır.
492 Fusûs, s. 180/143/ 243/**III**-159-160. Bu mısraları izleyen açıklama ise Kāşânî'nindir.

İbn Arabî bundan sonra İnsân'ın cem' etme yeteneğini ***Zâhir-Bâtın*** zıddiyyeti açısından ele almaktadır. İlâhî İsimler'den Zâhir ve Bâtın arasındaki farka tekābül etmek üzere İnsân'ın da zâhiri ve bâtını arasında bir fark mevcûd olup bu fark sâyesinde İnsân bütün âlemi kaplar.

Daha sonra da bilmeliyiz ki Hakk Teâlâ nefsini ***Zâhir*** ve ***Bâtın*** diye nitelendirmiştir. Bundan dolayı da âlemin kendi gaybımız ile batınî ve kendi varlığımızla da zâhirî olduğunu anlayalım diye ***Gayb*** ve ***Şehâdet Âlemlerini*** yaratmıştır[493].

Şu hâlde Hakk biri kendi Bâtın'ına diğeri de kendi Zâhir'ine tekābül etmek üzere biri bâtın diğeri ise zâhir olmak üzere iki âlem yaratmış ve İnsân'ı ama yalnızca İnsân'ı hem "Zâhir"in ve hem de "Bâtın"ın mazharı kılmıştır. Bu görüş açısından bakıldığında, yalnızca İnsân Hakk'ın gerçek ***Sûreti***'dir.

Şimdi Âdem'in cesedinin yaratılmasındaki hikmeti yâni onun zâhirî sûretini ve Âdem'in rûhunun yaratılışını yâni onun bâtınî sîretini de bilmiş oldun. Şu hâlde o (*yâni Âdem*) hem ***Hakk*** ve hem de ***Halk***'dır. Ve ondaki cem' etme vasfından dolayı kendisine lâyık görülen ***Allāh'ın Halîfesi*** rütbesini de bilmiş oldun[494].

Âdem'in ya da bu bölümde anlaşılması gerektiği gibi İnsân-ı Kâmil'in durumu Hakk ile Halk arasında "orta yerde"dir. Âdem her ikisini de aksettirir, temsîl eder ve ayrıca her iki sûretin de toplamıdır (*mecmû'udur*). Onun zâhirî yanı mahlûk (*yaratılmış*) olan âlemi ve gerçeklerini izhâr ve ifşâ ederken bâtın yanı da Hakk'ın bizzât Sûret'ini ve O'nun İsimler'ini ifşâ etmektedir. Ve işte bu sentez ve cem' etmedeki kemâli dolayısıyla da Âdem'in rütbesi Meleklerin rütbesinden üstündür.

Şu hâlde İlâhî Sûret'de bulunan bütün Esmâ'ü-l Hüsnâ İnsân'da da zuhur etti. Bundan dolayıdır ki İnsân, bu varlığı ile, (*her şeyi*) ihâta edip kavramak ve cem' etmek mertebesine erişti

Allāh Teâlâ'nın (*Âdem'i yarattacağını meleklere açıkladığında onların itirazlarına karşı*) hüccetinin temeli de işte budur[495]... Melekler (*Allāh'ın Yeryüzü'nde Zât'ını temsîl edecek olan bu*) halîfenin yaratılış hikmetini anlayamadılar. Hakk'a ***zâtî ibâdetin***[496] neyi gerektirdiğini de bilemediler. Çünkü Cenâb-ı Hakk hakkında, hiç kimsenin kendi zâtının kendisine bilmesine müsaade ettiği şeyden fazlasını bilmesi mümkün değildir. (*Üstelik*) Meleklerde âdem'deki gibi (*Hakk'ın bütün Esmâ'ü-l Hüsnâ'sını*) cem' etme yeteneği de yoktur. Ve onlar Allāh'ın, kendilerinin bilmedikleri (*daha pekçok*) isminin mevcûd olduğunu bilemediler ve Allāh'ı, yalnızca, kendilerine mâlûm olan (*sınırlı sayıdaki*) isimleriyle tesbîh ve takdîs ettiler. Melekler Esmâ'ü-l Hüsnâ hakkındaki sınırlı bilgileri hakkında söylemiş olduğum hususun tesiri altında olup tamâmen bu konudaki bilgisizliklerinin hükmü altındaydılar.

Bu böyle olunca onlar, (*Âdem yaratılacağı zaman, kendi*) yaratılışlarının (*her şeyi bilmelerine imkân vermeyen*) özelliğinden ötürü: "Yâ Rabbî! Sen Yeryüzü'nde fesad çıkaracak birini mi yaratacaksın?" (II/30) diye sual ettiler. Hâlbuki bu (*sual bile, hem edeb dışıydı ve hem de*) Allāh ile (*bir çeşit*) çekişmeden başka bir şey değildi. Bu i'tibârla meleklerin

---

493 Fusûs, s. 21/54/20/**I**-160.

494 Fusûs, s. 25-26/56/24-25/**I**-171-172.

495 Kur'ân: II/30-33.

496 İbâdet-i Zâtiyye, yukarıda da görmüş olduğumuz gibi, bir varlığın nefsinde bütün Esmâ'ü-l Hüsnâ'nın tecellîsiyle Allāh'a kâmil ve eksiksiz ibâdet etme hâli demektir.

Âdem hakkındaki kanaatleri onların Allāh'a karşı (*bu kabil bir sual sormalarıyla ortaya çıkan, bilgisizlik ve vehme dayanan*) tutumlarının bir benzeridir.

Eğer meleklerin yaratılışı onları böyle bir îtirazda bulunmaya yöneltmeseydi, Âdem hakkındaki bu kabil bir kötü zanda da bulunamazlardı. Hâlbuki meleklerde bilinç olmaz. Eğer onlar nefislerini ârif olsaydılar (*bu hakîkatı*) bilirlerdi. Ve eğer (*bu hakîkatı*) bilselerdi, (*sarf ettikleri bu nâkıs sözden de*) kendilerini korurlardı. Melekler, daha sonra, yalnızca Âdem'i içlerine sindirmemekle kalmadılar, Allāh'ı tesbîh ve takdîsde (*kendilerini Âdem'den üstün görerek bir de*) da'vâ sâhibi olmakta ileri gittiler[497]. Hâlbuki Âdem'in hakîkatında meleklerde bulunmayan İlâhî İsimler vardır. Bundan dolayıdır ki melekler Rabb'lerini (*kendilerinde bulunmayıp da Âdem'de bulunan*) bu İsimler aracılığıyla tesbîh ve takdîs edemediler[498].

Kur'ân'da: "Allāh Âdem'e bütün İsimler'i öğretti" (II/31) denilmektedir. İbn Arabî'ye göre bu, İnsân'ın Allāh'ın bütün İsimler'ini temsîl ettiği ve kuvveden fiile çıkardığı anlamındadır. Buna karşılık melekler İsimler'den ancak bâzılarını izhâr edebilmektedirler. Ama onların bu keyfiyetten haberleri bile yoktur.

İbn Arabî'nin burada tezekkür ettiği, insânların ve meleklerin Allāh'a hamd etmeleri arasındaki fark kezâ Kur'ân'ın: "O'nu hamd ile tesbîh etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki sizler onların tesbîhini anlamazsınız" (XVII/44) âyetine de dayanmaktadır.

Âlemdeki her şeyin Hakk'ı tesbîh etmesi hükmünün İbn Arabî için çok özel bir anlamı vardır. Hakk Teâlâ kendini, istî'dâdları ve zâtî sınırları çerçevesi içinde her bir şeyde izhâr etmektedir. Yaratılmış olan eşyâ açısından bakıldığında, bu, mahlûkâtın çeşitli sınırlı sûretlerde İlâhî Kemâl'i izhâr etmesi olarak yorumlanabilir. İlâhî Kemîl'in her şeyin kendine has sûreti altında tecellî etmesi, işte, İbn Arabî'nin ***tesbîh*** ya da ***takdîs*** kelimesiyle murâd ettiğidir.

Yâni başka bir deyimle ne kadar şey varsa hepsi de Hakk Teâlâ'yı, sırf âlemde mevcûd olmalarıyla tesbîh ve takdîs etmektedir. Ama her bir şeyin ancak kendine has bir biçimde mevcûd olması dolayısıyla, her bir şey Hakk'ı diğer bütün hepsinden farklı bir şekilde tesbîh ve takdîs etmektedir. Ve bir şeyin ait olduğu Varlık mertebesi ne kadar yüksekse onun tesbîh ve takdîsi de o kadar büyük ve o kadar muhkem olur; çünkü daha yüksek mertebeden bir varlık daha alt düzeydekilerden daha çok sayıda İlâhî İsmin tecellîgâhıdır. Bu görüş açısından İnsân âlemde bulunan her şeyin üstünde bir mertebeye sâhiptir, zîrâ o bütün İlâhî İsimler'in tecellîgâhı, yâni Allāh'ın bütün kemâlâtının mazharıdır.

Bu münâsebetle, avâmın hayr ile şer (*iyi ile kötü*) arasında kabûl ettiği farkla ilgili olarak daha önceki bir bağlamda teşhis ettiklerimizi hatırlamamız isâbetli olacaktır. İbn Arabî'nin mütâlâasına göre beşerî topluluklarda hayr ile şer arasında gözetilmesi mûtad olan fark tümüyle itibârî, izâfî ve tâlî bir yapıdadır. Her şeyden önce varlığın kendisi bizzât Kemâl'dir ve varlığa ait olan (*ontolojik*) her bir vasıf da Kemâl üzeredir. Tıpkı Allāh'a "itaat"in Kemâl'den olması gibi "itaatsizlik" dahi Kemâl'dendir çünkü "itaatsizlik", ontolojik bir vasıf olmak yâni Varlığın bir sûreti olmak açısından, hiç de "itaat"ten daha düşük bir mertebede bulunmamaktadır. "İtaat"in bir Kemâl oluşunun ahlâkî açıdan "iyi (*ya da hayr*) olmasıyla hiçbir münâsebeti yoktur; "itaat" Rahîm ve Kerîm gibi İlâhî İsimler'in tecellîgâhı olmak ba-

[497] "Bizler Seni hamdinle tesbîh ve takdîs edip dururken, Yeryüzünde fesad çıkaracak, orada kan dökecek birini mi halîfe kılıyorsun?" (II/30).

[498] Fusûs, s. 14-15/50-51/11-13/**I**-137-140.

kımından bir Kemâl'dir. Ve benzer şekilde, "itaatsizlik" de Müntekîm ve Müzill gibi İlâhî İsimler'in tecellîgâhı olmak bakımından bir Kemâl'dir.

Bu ontolojik olguyu eğer gözden ırak tutacak olursak İbn Arabî'nin İnsân'ın konumunu niçin meleklerin konumundan daha üstün tuttuğunu anlayamayız. İbn Arabî'ye göre meleklerin tabîatı yalnızca rûhânîdir; halbuki İnsân'ınki ise rûhânî-bedenî olup bu, Varlığın en yücesinden en düşüğüne kadar bütün mertebelerini ihtivâ eder. Ve işte bu özelliğinden ötürüdür ki İnsân meleklerden üstün olmaktadır[499].

Varlık silsile-i merâtibinde (*hiyerarşisinde*) İnsân'ın haiz olduğu bu en yüksek mertebeyi göz önünde tutan İbn Arabî, Kur'ân'da, Allāh'ın Âdem'i "her iki eliyle yaratmış olduğu" beyânında derin bir sembolik mânâ tesbit etmektedir.

> Allāh Teâlâ Âdem'i şerefli kılmak içindir ki onu "iki eli" arasında cem' etti. Ve bunun için de İblîs'e: "İki elimle yarattığıma seni secde etmekden alıkoyan şey nedir?" (XXXVIII/76) diye sordu. Hâlbuki Âdem, ***âlemin sûreti*** ile ***Hakk'ın sûreti***'i gibi iki sûretin cem' edilmesinden ibârettir. Ve bu iki sûret de ***Hakk'ın iki elidir***.
>
> Bunun aksine İblîs (*yalnızca*) âlemden bir parçadır. Onun için kendisinde böyle bir cem' etme (*yeteneği*) yoktur[500]

Fusûs'un bir başka pasajında İbn Arabî' Allāh'ın Âdem'i iki eliyle yaratmış olduğu keyfiyetine tekrar dönmekte ve şunları ifâde etmektedir[501]:

> Bundan sonra Allāh, insân denilen şahsın hamurunu iki eliyle yoğurdu. Bu eller ise karşılıklıdır.Her ne kadar Allāh'ın iki eli de sağ el iseler de onların arasındaki fark gizli değildir. Ve onlar ancak iki el olmak bakımından biribirlerinden farklıdırlar. Zîrâ tabîatta, ancak, tabîata uygun olan iş tesirli olur; ve bu tesir de karşılıklı olur. (*Demek ki tabîat da biribirlerine karşı, ya da zıt tesirlere bölünmektedir*). İşte bunun içindir ki Allāh, Kur'ân'da: "... iki elimle yarattığım..." buyurdu. Ne zaman ki Allāh Âdem'i iki elli yarattı, Kendine izâfe edilen "iki el" ile de Âdem'in mertebesinin lâyık olduğu ***mübâşeret*** (*yâni, irâdesiyle bir işe girişme kābiliyeti*) dolayısıyla onu ***beşer*** diye isimlendirdi. Ve bu şerefi insân türüne kendi inâyeti (*lûtfu*) olarak verdi. Böyle olunca Âdem'e secde etmekden çekinen İblîs'e: " İki elimle yarattığıma seni secde etmekden alıkoyan şey nedir? Kibrinden mi böyle yapıyorsun, yoksa (*gerçekten de*) unsurların en yücelerinden (*âlîn'inden*) misin? Hâlbuki sen böyle değilsin!" dedi (*XXXVIII/75'e yollama yapılıyor*). Allāh burada unsurların en yücesi (*âlîn*) ile, her ne kadar tabiî iseler de nûrânî yapılarında unsurî olmakdan bizâtihî (*zâtlarının gereği olarak*) berî olanları kastetmektedir.
>
> İnsân ise, kendisinin dışında kalan diğer bütün unsurî türlere, ancak balçıktan bir beşer (*yâni doğrudan doğruya Allāh'ın her iki eliyle yoğrulmuş*) olmak hasebiyle üstündür... Şu hâlde İnsân, rütbesi bakımından, göklerdeki ve yerdeki meleklerin üstündedir. Ama büyük melekler, nass-ı ilâhî ile (*Kur'ân'ın bildirmesiyle*) insan türünden daha hayırlıdırlar.

İnsân-ı Kâmil'in "cem' etme vasfı"nın mümkün olan en kâmil sûretini ifâde eden somut bir örnek olarak İbn Arabî, Hazret-i İbrâhim'i göstermektedir.

---

499 Ama İnsân, ileride göreceğimiz vechile, gene de *bütün* meleklerden daha üstün değildir.
500 Fusûs, s. 22-23/55/22/**I**-161-165.
501 Fusûs, s. 184/144-145/246-248/**III**-176-177.

İslâm'da Hazret-i İbrâhim ***Halîlullāh*** yâni Allāh'ın mahrem dostu olarak bilinir. İbn Arabî bu ifâdeyi oldukça sembolik bulmaktadır. Ama unutmamamız gerekir ki İbn Arabî *halîl* kelimesini kendi düşünce tarzına has çok özel bir biçimde anlamaktadır.

Halîlullāh deyimindeki *halîl* kelimesi, mûtad anlayışa göre, mahrem dost anlamındadır. Fakat İbn Arabî bunu tamaâmen farklı bir etimoloji aracılığıyla açıklamakta ve bunu "bir şeyin içine nüfûz etme", "cüzlerine ayrışarak bir şeyin içinde yayılma" anlamındaki ***tahallül*** kelimesinden türetmektedir. İnsân-ı Kâmil de, Hakk'ın, İlâhî İsimler ile Sıfatlar'ın bütün kemâlâtını izhâr edecek şekilde bütün melekelerinde ve âzâlarında yayılmış olduğu kimsedir.

Daha önce bir münâsebetle, bütün varlıklarda dağılıp yayılmış olan (*sirâyet eden*) Varlık'dan söz etmiştik. Şimdiki konumuzla ilgili olarak önemli olan husus, bu *sirâyet*'in yâ da "varlıkların içine yayılıp da onları ***istilâ***'nın"***,*** Kevn'deki her şeye şâmil olduğu ama bir şeyden diğerine hem şiddet ve hem de yoğunluk bakımından değiştiğidir.Varlığın sirâyet'i, zirvesine, ancak İnsân-ı Kâmil'de ulaşır. Ve Varlık da, yâni Hakk Teâlâ'nın bütün kemâlâtı da, İnsân'a nüfûz edip onun hem zâhirinde ve hem de bâtınında tecellî etmiş olur. İbrâhim için şeref pâyesi olan ***halîl*** işte bu olguyu remzetmektedir. İbn Arabî de bu hususu şöyle izah etmektedir[502]:

> Hazret-i İbrâhim'e Halîl adının verilmesi, tıpkı rengin boyanmış bir nesneye sirâyet edip yayılması gibi, Zât-ı İlâhî'nin kendini vasıflandırdığı bütün Sıfatlar'ının da İbrâhim'e dühûl edip onda bir araya toplanmasındandır. (*Ama Allāh'ın Sıfatları'nın İbrâhim'deki*) bu yayılma(*ları*) bir mekânı işgāl eden bir nesnenin o mekâna girmiş olmasındaki gibi değildir. Ya da İbrâhim'e Halîl adının verilmesi onun sûretinin varlığına Hakk'ın sirâyet edip yayılmış olmasından dolayıdır.

İbn Arabî'nin burada iki çeşit ***tahallül*** bulunduğuna dikkati çekmektedir: 1) (*Hazret-i İbrâhim'in remzettiği*) İnsân'ın aktif bir rol oynadığı, İbrâhim'in Hakk'ın Sûreti'nde göründüğü tahallül, ve 2) Hakk'ın aktif rol oynadığı, Hakk'ın İbrâhim'in sûretinde göründüğü tahallül. Bu fark, daha önce, Varlığa bürünme söz konusu olduğunda daha değişik bir açıdan incelenmişti. Şimdi incelemekte olduğumuz bağlamda önemli olan, bu ikinci çeşit *tahallül* söz konusu olduğunda, Hakk'ın kendini "nâkısalar" da dâhil olmak üzere Allāh'a beşerî sıfatların izâfe edildiği ferdî bir sûret altında tecellîsidir[503].

> Bu iki hükümden her biri kendi başına doğrudur. Çünkü her hüküm için bir yer ve makam vardır ki o hüküm orada zâhir olur ve ondan ileri geçmez. Sen görmez misin ki Hakk sonradan meydana gelmiş olanların (*muhdesât'ın*) sıfatlarıyla kendini izhâr eder, kendi nefsinden o sıfatlarla haber verir, ve nâkıs ve kınanmış (*zemmedilmiş*) sıfatlarla zâhir olur?[504]
>
> (*Öte yandan, gene*) görmez misin ki yaratılmış olanlar da başından sonuna kadar hep Hakk'ın Sıfatları'yla zâhir olurlar? Ve, tıpkı yaratılanlardaki vasıfların Hakk'da mevcûd olması gibi, Hakk'ın Sıfatları'nın da hepsi yaratılmış olanlarda sâbittir (*yâni onlarda bulunur*)[505].

---

502 Fusûs, s. 71-72/80-81/86/**II-**44-47.
503 Fusûs, s. 72/81/86-87/**II**-47-49.
504 İbn Arabî burada önce ikici çeşit *tahallül*'den bahsediyor.
505 Bu da birinci çeşit *tahallül* demektir.

Hakk'ın bütün Sıfatları'nın yaratılmış olanların (*mahlûkātın*) sıfatları olduğunu beyân etmek gerekir; çünkü yaratılmış olanların gerçeği, aslında, onların sûretleri altında kendi Gerçeği ile zâhir olan Hakk'dan başka bir şey değildir. Buna göre Hakk'ın Sıfatları yaratılmış olanların sıfatlarıdır. Benzer şekilde, zamanla mukayyet olan bütün varlıkların sıfatlarının da Hakk'ın Sıfatları olduğunu beyân etmek isâbetlidir; çünkü bu sıfatlar Hakk'ın çeşitli hâl ve vechelerinden başka bir şey değildir.Eğer zamanla mukayyet olan bütün varlıkların vücûdu onlarda tecellî ettiği şekliyle Hakk'ın vücûdu ise bu, zamanla mukayyet olan bütün varlıkların sıfatları söz konusu olduğunda da böyledir[506].

"Tahallül" hâdisesinin yapısını göz önünde tutarak İbn Arabî şu açıklamayı vermektedir[507]:

> Bilesin ki bir şey bir başka şeye *tahallül* ederse, birinci şey ikinci şeyin içinde bulunur. Tahallül eden tahallül edilen tarafından perdelenir (*örtülür*). Böylece tahallül edilen (*yâni tahallül edeni pasif bir şekilde kabûl eden*) ***zâhir*** olurken (*aktif olarak*) tahallül etmiş olan da (*bu tahallülle örtülmüş olduğundan*) ***bâtın*** olur. Şu hâlde tahallül eden de, tıpkı yüne tahallül eden suyun ona âdetâ gıdâ olması ve yünün su ile artıp genişlemesi gibi, tahallül edilenin gıdâsı olur.
>
> Şimdi eğer Hakk zâhir olacak olursa, halk O'nda mestûr (*örtülü*) ve bâtın olur. Bundan dolayı da halk, Hakk'ın bütün İlâhî İsimler'i, O'nun işitme ve görme organları ve bütün ilişkileri ve bütün bilgi kazanma araçları olur. Ve eğer halk zâhir olacak olursa, Hakk da halkın kulağı, gözü, eli, ayağı ve bütün melekeleri olur.

Şu hâlde ontolojik "tahallül" Hakk ile âlem arasında tamâmen karşılıklı olup İnsân-ı Kâmil de bu karşılıklı "tahallül"ü en mükemmel şekliyle temsîl edendir. İbrâhim aleyhisselâm bu hâdisenin tipik bir temsilcisidir.

(III) Allāh'ın Halîfesi

İnsân-ı Kâmil Hakk'ın Yeryüzü'ndeki ya da Varlık âlemindeki ***Halîfesi***'dir. Bir münâsetle daha önce de bu kavrama değinilmişti. Bu alt-bölüm bu meselenin daha ayrıntılı ve daha yoğun bir biçimde incelenmesine tahsîs edilmiştir.

İnsân-ı Kâmil "Allāh'ın Halîfesi" ünvânına "cem' etme istîdâdı"ndan ötürü hak kazanmıştır. Daha önce birkaç kere değinilmiş olan bu hüküm halîfelik kavramının tahlîli için iyi bir zemin ve hareket noktası teşkil edecektir.

Bütün âlemde yalnızca İnsân'ın "cem' etme istîdâdı"na (*cem'iyyet'e*) sâhip olduğunu ifâde ettikten sonra, İbn Arabî şöyle devam etmektedir[508]:

> Ve İblîs âlemden bir parça (*cüz*) olduğundan, ona cem' etme istîdâdı verilmedi. Ve halîfelik, bundan ötürü (*cem' etme istîdâdı olan*), Âdem'e verildi. Eğer Âdem halîfelikle yükümlü olduğu şeyde kendisini halîfe kılanın sûretiyle zâhir olamasaydı (*aslā*) halîfe kılınmazdı. Ve kezâ, eğer kendilerine halîfe kılınmış olduğu reâyâsının (*tebaasının, idâresi altında bulunanların, kendisine müsahhar kılınmış olanların*) taleb ettiklerinin tümü

[506] Kāşânî, s.72.
[507] Fusûs, s. 73/81/87-88/**II**-53-54.
[508] Fusûs, s. 23-24/55/22-23/**I**-165-169.

Âdem'de bulunmamış olsaydı onların üzerine (*aslā*) halîfe kılınmazdı. Zîrâ Âdem'in halîfe kılınmış olduğu her şeyin dayanağı ancak gene Âdem'dir. Öyle olunca da ihtiyaç duyulan herşeyi karşılaması gerekir. Aksi hâlde (*onlara tasarruf eden*) bir halîfe olamazdı[509].

Allāh İnsân-ı Kâmil'in zâhirî sûretini âlemin hakîkatlarından ve sûretinden[510], bâtınî sûretini de kendi Sûreti'nden inşâ ettiği içindir ki halîfelik yalnızca İnsân-ı Kâmil için gerçekleşti. Bunun içindir ki Allāh, İnsân-ı Kâmil hakkında: "Ben onun işitme ve görme melekeleri olurum" dedi. Ama onun gözü ve kulağı olurum demedi. Şu hâlde (*zâhir ve bâtın sûretler olan bu*) iki sûretin arasında bir fark gözetti.

Ve bu, âlemde mevcûd olan her şey için de geçerlidir. Her varlık kendi hakîkatının gerektirdiği kadar Allāh'ı(*n vasıflarını*) yansıtır. Bununla beraber Halîfe'deki cem' etme yeteneği başka hiçbir varlıkta bulunmaz. Aslına bakılacak olursa o da halîfeliği sırf bu yeteneği dolayısıyla elde etmiştir.

İbn Arabî bir başka pasajda daha İnsân'ın hilkatindeki bu"cem' etme yeteneği" dolayısıyla Allāh'a halîfe oluşu meselesini mütâlâa etmektedir. Ama bu sefer meseleye bir başka açıdan yaklaşmaktadır[511]:

Şu hâlde o, ortaya çıkışı daha sonra gerçekleşmiş olan ***Ezelî İnsân***'dır (*Ezelî İnsân-ı Hâdis'tir*). Ebedî olan bir daimî yenileniştir; ve (*zâhiri de bâtını da hem*) ayırdedici (*ve hem de*) cem' edici bir ***Kelime***'dir. Bundan dolayıdır ki âlem onun vücûd bulmasıyla tamâma erişmiştir. Böyle olunca, onun âleme olan nisbeti tıpkı yüzüğün (*mühür yerine kullanılan*) taşı gibidir. (*Böylece İnsân-ı Kâmil*) Pâdişâh'ın hazînelerini mühürlediği mührü mühür kılan yazı ve alâmetlerin mahalli oldu.

Bundan dolayıdır ki ona ***Halîfe***[512] ismi verildi. Çünkü mühürün (*Pâdişâh'ın*) hazîneleri(*ni*) koruması gibi (*Pâdişâh'ın*) halkını da O korur . Binâenaleyh Pâdişâh'ın mührü o hazînelerin üzerinde bulundukça onları açmaya kimse cesâret edemez. (*O mühür*) ancak Pâdişâh'ın izniyle açılır.

Böyle olunca Allāh da âlemin korunması konusunda onu hâlîfe kıldı. Buna göre ***İnsân-ı Kâmil*** mevcûd olduğu sürece âlem hep korunmuş olacaktır. Görmez misin ki eğer İnsân-ı Kâmil Dünyâ hazînesinden ayrılıp gider de mühür de böylece bozulmuş olursa Hakk Teâlâ'nın burada saklayacağı bir şey kalmaz. İçinde ne varsa boşalır ve her şey biribirine karışır. Ve iş de (bunun sonunda) Âhiret'e intikal eder. Bu takdirde İnsân-ı Kâmil Âhiret hazînesi üzerine de ebedî olarak mührünü vurmuş olur.

Bütün Varlık âlemi ya da mükevvenât Allāh'ın ve yalnızca Allāh'ın "hazînesi"dir. Ve İnsân da Allāh'ın bu hazîneyi korumak üzere hazînenin başına bizzât diktiği muhâfız ve vekîldir. İnsân'ın bu mükevvenât nizâmı içindeki konumunu ifâde eden tek doğru ve isâbetli olan bu düşünce, İbn Arabî'ye göre, "Muhammed ümmeti"ne has bir düşüncedir.

---

509 Gerçekten de bir halîfenin, kendisini o makāma temsilcisi olarak tâyin edenin emirlerini ifâ edebilmesi için, onun irâdesinin ne olduğunu bilmesi gerekir. Şu hâlde eğer Allāh'ın halîfesi O'nu bütün Sıfatları'yla birlikte tanımasaydı, Allāh'ın emirlerini de ifâ edemezdi. (*Kāşânî, s. 23*)

510 Âlemde mevcûd ne varsa bu, İnsân'daki ona tekābül eden bir unsur tarafından da yansıtılır.

511 Fusûs, s. 13-14/50/10-11/**I**-130-134.

512 "Hakkedilmiş (*kazınmış*) mühür bütün İlâhî İsimler'in en Yücesi yâni bütün Esmâ'ü-l Hüsnâ'yı kapsayan Zât-ı İlâhî'dir. Bu mühür mühür yüzüğünün taşıyla remzedilen İnsân-ı Kâmil'in "kalbi" üzerine kazınmıştır. Şu hâlde İnsân-ı Kâmil bütün içindekilerle birlikte âlemin hazînesini korumakta ve hepsini de kurulu düzen içinde tutmaktadır.

Ümmetini ***tenzîh***'e dâvet eden Nûh aleyhisselâm'ın aksine Hazret-i Muhammed ümmetini hem ***tenzîh***'e ve hem de ***teşbîh***'e dâvet etmiştir[513]. Bütün âlemin Allāh'ın ve yalnızca Allāh-'ın mülkü olması hasebiyle Peygamber ümmetini ***tenzîh***'e dâvet etmiştir. Fakat Allāh'ın kendi mülkünü Halîfe'si olan İnsân'ın ellerine bizzât vermiş olmasından ötürü de bu mahlûk olan âlemdeki beşerî unsurun değerin ortaya çıkarmak için de ümmetini ***teşbîh***'e dâvet etmiştir. İnsân, bu vasfıyla, hazînenin gerçek sâhibi değil, "vekîli"dir[514]. Ve İnsân bu yüksek rütbesini bütün Varlık Âlemi'nde Hakk'ın bütün Esmâ'ü-l Hüsnâ'sının ve bütün Sıfatlarının tecellî ettiği tek varlık olmasına borçludur.

(IV) Hakîkat-ı Muhammediyye (*Muhammed'in Gerçeği*)

Hakîkat-ı Muhammediyye İbn Arabî'nin ***logos*** (*kelime*) felsefesinin en önemli kavramlarından biridir. Ama bu konunun Afîfî'nin İbn Arabî'nin felsefesiyle ilgili kitabında[515] enine boyuna tartışılmış olması dolayısıyla burada bunu yalnızca İnsân-ı Kâmil meselesinin bir vechesi olarak tartışmakla yetineceğim.

İbn Arabî'ye göre bütün peygamberler İnsân-ı Kâmil fikrinin timsâlidirler. Ama Hazret-i Muhammed bütün bu peygamberler arasında müstesnâ bir yer işgāl eder. Hazret-i Muhammed hakkında özellikle önemli olan, onun belirli bir zamanda Allāh'ın elçisi olarak ba's edilen bir peygamber olmasından çok önce kevnî bir varlık olduğudur. İbn Arabî bu kavramı kendisinin kevnî bir tabîata sâhip bir varlık olarak tasvîr ettiği şu meşhur hadîse dayandırmaktadır: "Âdem daha henüz balçıkla su arasındayken bile ben peygamberdim"[516].

Ontolojik açıdan, ezeldenberi var olan kevnî bir varlık olarak Muhammed a'yân-ı sâbite'-ye tekābül eder ya da a'yân-ı sâbite'nin düzeyini temsîl eder. Söz konusu düzey ise, "mutlak olarak Hakk" ile Hakk'ın zâhirî tecellîsi olan âlem arasındaki var olduğu da olmadığı da söylenemeyen ***berzah***'ın düzeyidir.Bu ara düzey, İlâhî Bilinç ile özleştirilmesi açısından ilâhî niteliktedir ama, aynı zamanda da, yalnızca yaratılmış âlemle ilişkili olduğu sürece temelinde mahlûk ya da beşerîdir. İşte Hakîkat-ı Muhammediyye bu son yâni beşerî vechesi itibâriyle bu ara düzeydir. Bu, aynı zamanda kevnî (*kozmik*) düzeydeki İnsân-ı Kâmil'dir.

Bu türlü telâkki edildiğinde Hakîkat-ı Muhammediyye a'yân-ı sâbite'nin kendilerinden ibâret değildir. Bu, daha çok, a'yân-ı sâbite'yi cem' eden, a'yân-ı sâbite'nin varlığının kendisine bağlı olduğu aktif prensiptir. Hakk'ın cihetinden bakıldığında Hakîkat-ı Muhammediyye, bizzât Hakk'ın yaratıcı gücü ya da mükevvenâtın kendini izhâr eden gücü olarak Hakk Teâlâ'dır[517].

Buna ontolojik olarak "gerçeklerin Gerçeği" (*hakîkatların Hakîkatı, Hakîkat-ı Hakāik*) de denilmektedir. Gerçeklerin Gerçeği, eninde sonunda, Hakk'dan başka bir şey değildir ama o başlangıçtaki mutlaklığına bürünmüş olan Hakk da değildir; O, Hakk'ın kendini izhâr etmeğe başlamasının ilk sûretidir. Ve bu İlâhî bilinç de en sâdık tarzda İnsân-ı Kâmil'in ***kendini idrâk eden bilincinde*** yansımaktadır. Bu yönüyle İnsân-ı Kâmil Hakk Teâlâ'nın zâhirde

---

513 *Bk.* IV. Bölüm.
514 Fusûs, s. 53/71/60/**I**-285.
515 IV. Bölüm, s. 66-101. Bu islâmî *logos*-doktrini ile hıristiyan *logos*-doktrini arasındaki târihî ilişkinin bir tartışması için *Bk.* Arthur Jeffery: ***Ibn al-'Arabi's Shajarat al-Kawn*** (Studia Islamica, X, Paris, 1959, s. 45-62).
516 "*Küntü nebiyyen ve Âdeme beyn el-mâi ve-t tıyn*"
517 *Bk.* Afîfî, s.69.

tecellî eden bilincidir. Bundan dolayı Hazret-i Muhammed'e kevnî ölçekte Plotinus'un ***Akl-ı Evvel***'i tekābül etmektedir.

Kevnî ölçekte İnsân-ı Kâmil olarak Hazret-i Muhammed Hakk'ın taayyünâtının (*tecellîlerinin*) ilkidir. İlm-i Kelâm açısından da Allāh'ın ilk yarattığıdır.

"Allāh'ın ilk yaratmış olduğu şey benim Nûr'umdu" şeklindeki hadîse dayanan İbn Arabî Hakîkat-ı Muhammediyye'ye ***Nûr-i Muhammedî*** de demektedir. Bu Nûr bütün yaratılanlar varlığa bürünmezden önce de mevcûddu. Bu i'tibârla bu Nûr ***kadîm*** (*yâni ezeldenberi mevcûd*) ve ***zaman-dışı***'dır (*gayr-ı hâdis'tir*). Ve bu ezelî Nûr da sonuncu ve tarihî tecellîgâhı olan Hazret-i Muhammed'e erişinceye kadar sırasıyla Âdem'de, Nûh'da, İbrâhim'de, Mûsâ'da, İsâ'da, vs... tecellî etmiş bulunmaktadır.

Bu Nûr Allāh'ın her şeyden önce yarattığı ve bundan hareketle de her şeyi yarattığı olduğundan âlemin hilkatinin temelini teşkil eder. Bu, Akl-ı Evvel'den yâni Allāh Mutlak Teklik hâlindeyken O'nu kendinden kendine tecellî ettiren İlâhî Bilinç'den başka bir şey olmadığı içindir ki Nûr idi. Ve bu Nûr şahsî vechesi itibâriyle Hakîkat-ı Muhammediyye idi.

Hazret-i Muhammed'e Hakk'ın taayyün-i evveli (*yâni ilk belirlenişi*) ve, dolayısıyla, varlığına da en yüce ve en üstün cem' etme yeteneğine sâhip varlık olarak bakan Kāşânî bu hususda şunları yazmaktadır[518]:

> Hazret-i Muhammed, Teklik mertebesindeki Zât'ın başka tecellî sûretleri altında zuhûrundan önce, kendisini izhâr ettiği ilk taayünüdür. Böylece sayıları sonsuz olan diğer taayünlerin hepsi de ancak O'nun aracılığıyla kuvveden fiile çıkmıştır. Yukarıda da görmüş olduğumuz gibi Hakk'ın bütün tecellîleri yukarıdan aşağıya doğru bir silsile-i merâtib (*hiyerarşi*) uyarınca sıralanmaktadır. Buna göre (*Hazret-i Muhammed de*), hiç birini dışarıda bırakmaksızın, bütün bu taayyünâtı nefsinde toplamıştır. Bu bakımdan da O bütün Varlık Âlemi'nde tekdir; O'na rakîb olacak hiçbir varlık yoktur zîrâ bu silsile-i merâtibde, O'na eşit olacak hiçbir şey bulunmaz. Filhakika, O'nun üstünde yalnızca mutlak Tekliği ile "ister sıfat, ister isim, ister tasvîr ya da nitelendirme olsun her türlü taayyünden bağımsız olan" ***Zât***" bulunmaktadır.

İş böyle olunca, Hazret-i Muhammed'in insan türünde en mükemmel varlık olması âşikârdır.

> (*Muhammed aleyhisselâm*) insan türü içinde mevcûd olanların en mükemmelidir. Bunun içindir ki bütün hikâye onunla başladı ve onunla sona erer. Âdem daha henüz su ile balçık arasında iken bile o peygamberdi. Daha sonra unsur hâlinde doğmasıyla da peygamberlerin sonuncusu ve mührü oldu...Resûl (*olarak Muhammed aleyhisselâm*) Rabb'inin ilk delîlidir. Çünkü O'na bütün kelimeler verildi ki bunlar (*Allāh'ın öğretmesiyle*) Âdem'in bildiği esmâ'nın[519] (*delâlet ettiği*) müsemmâlarıdır[520].

Daha önce de değinmiş olduğumuz vechile Hakk'ın yarattığı ilk varlık olarak Hazret-i Muhammed Plotinus'un felsefesinde, apaçık bir biçimde, Mutlak Tek'den neşet eden "ilk südûr (*emanasyon*)" olarak Akl-ı Evvel'e tekābül etmektedir. İbn Arabî de Hazret-i Muhammed'in bu vechesini ***Rûh-i Muhammedî*** diye isimlendirmektedir.

---

[518] s. 266.
[519] Kur'ân II/31 âyeti kastediliyor: "Allāh Âdem'e bütün esmâ'ı (isimleri) öğretti".
[520] Fusûs, s. 267/214/441-442/**IV**-321.

Plotinus'un âlem görüşünde Mutlak Tek'den neşet eden ilk südûr olan ***Nûs***'un iki vechesi vardır: 1) südûr ettiği mahalle ilgili olarak pasif vechesi, ve 2) kendinden südûr edenlerle ilgili olarak da aktif vechesi. Nûs kendinin üstünde bulunan Varlık düzeyine karşı pasif, kendinin altında bulunan Varlık düzeylerine karşı da aktiftir.

İbn Arabî'nin felsefesinde bu Plotinus'vârî pasiflik (*infi'al*) kulluğa (*ubûdiyyet'e*) ve aktiflik (*fiil*) de Rablığa (*Rubûbiyyet'e*) dönüşmektedir. Şu hâlde "Rûh-i Muhammedî" kendi zuhûrunun ve tecellîsinin kaynağı olan Hâlik ile olan ilişkisinde pasif ve kul olarak görünmesine karşılık âlemle olan ilişkisi açısından hilkatin temeli olmak hasebiyle fâil durumundadır. İbn Arabî bu hususu şâirâne bir efsâne şeklinde şöyle açıklamaktadır[521]:

> Ne zaman ki Resûl (*yâni Rûh-i Muhammedî*) asâleten kul olarak yaratılmıştır aslā efendilik dâvâsıyla baş kaldırmamıştır. Allāh Teâlâ O'ndan yaratacağını yaratıncaya kadar, pasif (*münfail*) olması hasebiyle secde etmeye ve bu durumuna vâkıf olmaya da devâm etmiştir. Allāh da ona (*artık*) fâil olma rütbesini ve lâtif bir ara âlem (*a'râf-ı tayyibe*) olan nefesler âleminde müessir olmayı lûtfetti.

Bu açıdan bakıldığında Hazret-i Muhammed'in "ara-olma-tabîatı" (*berzâhiyye'si*) kolayca görülmektedir. O Hakk'a karşı "kul" ve "pasif" (*münfail*), ama âleme karşı "efendi" (*seyyid*) ve aktiftir (*fâil'dir*).

(V) İnsân-ı Kâmil ve Allāh

Hakk Teâlâ tecellîleri yönünden kemâle İnsân-ı Kâmil ile erişir. Hakk İnsân-ı Kâ-mil'de en mükemmel sûrette tecellî eder ve bundan ekmel bir tecellî de olamaz. İnsân-ı Kâmil aynı zamanda bir mahlûk olmasına rağmen, bu yönüyle, Hakk'dır . İbn Arabî'nin "İnsân Hakk'dır" dediği zaman neyi kasdettiğini artık biliyoruz. İnsân'ın Hakk olması onun "cem' etme yeteneği" ile donatılmış olmasından, ya da İbn Arabî'nin dediği gibi, Allāh'ın Âdem'i ister aktif olsun isterse pasif olsun bütün Sıfatlar'ıyla donatmış olmasından ötürüdür. "Âdem'in balçığını yoğurmak üzere" her iki Elini de cem' edip onu bu nev'i şahsına münhasır yoldan yarattığını ifâde ettikten sonra İbn Arabî şöyle devâm etmektedir[522]:

> Ondan sonra (*yâni Âdem'i yarattıktan sonra*), Allāh Teâlâ ona emânet ettiği şey hakkında kendisini idrâk sâhibi kıldı. Ve bunu iki eline aldı. Bir elinde âlem ve diğer elinde de Âdem ve zürriyyeti ile onların mertebeleri vardı.
>
> Bu pasaj Kāşânî tarafından şöyle açıklanmaktadır[523]:
>
> Bu, Allāh'ın, kendisine emânet ettiği ve sonra da ne yaratmışsa hepsini de Âdem'dekilerle cem' etmiş olduğu bütün Esrâr-ı İlâhî'yi (*yâni bütün esmâ'ı câmî olan Allāh isminin ontolojik düzeyinde kuvveden fiile çıkan bütün bâtınî hakîkatları*) iki eli arasında kabzederek bunları İnsân-ı Hakîkî'nin müşâhede etmesine müsaade etmiş olduğunu anlatmaktadır. Allāh daha kuvvetli eli olan sağ eline Âdem'in ve zürriyyetinin hakîkatını, yâni Allāh'ın en yüce mânevî âleme ait olan fâil Sıfatları ile (*fâil*) İlâhî İsimler'ini, ve daha az

---

521 Fusûs, s. 275/220/458/**IV**-359.
522 Fusûs, s. 26/56/25-26/**I**-175.
523 s. 26.

kuvvetli olan sol eline de maddî âleme ait olan pasif Sıfatları ile (*münfâil*) İlâhî İsimler'ini yerleştirdi.

(*Aslına bakılacak olursa bu kuvvetli ve daha az kuvvetli iki el arasındaki fark aslî bir fark değildir, çünkü*) Rahmân'ın her iki eli de aslında bir sağ eldir. (*Ve binâenaleyh, her iki türden Sıfatlar arasında da mertebe açısından gerçek bir fark yoktur*) çünkü kabûl etme gücü açısından kābiliyyet pozitif aktiviteye yâni fâiliyyete eşittir. Fâil olmak bakımından ise ilki diğerinden hiç de aşağı düzeyde değildir.

Mâdem ki Allāh'ın böylece her şeyle donatmış olduğu İnsân O'nun mükemmel sûreti durumundadır o hâlde İnsân hakkında peşînen ne söylenebilirse, en azından belirli bir anlamda, Allāh için de söylenebilir. Bu da "İnsân Hakk'dır" hükmü ile kasdedilen şeydir.

Pekiyi ama acaba Âlem-i Sagîr yâni İnsân-ı Kâmil olan İnsân ile Hakk arasında temelden bir fark yok mudur? Hiç olmaz olur mu; tabiî ki vardır ve hem de çok aslî bir fark vardır. Bu fark varlığın gerekliliği (*vücûbu*) cihetiyledir.

Ondan sonra bilmelisin ki, dediğimiz gibi, işler (*yâni zamana bağlı olarak gelişen şeyler*) muhakkak ki O'nun sûretiyle ve O'nun zuhûrundan göründükleri için Hakk Teâlâ da bizleri, Kendisini tanımak için, zamana bağlı olarak zuhur etmiş (*hâdis*) olan ne varsa onları incelemekle yükümlü kılmıştır. Âyetlerini de bize (*âfakta ve nefislerimizde*) göstereceğini[524] beyân etmiştir. Binâenaleyh biz de O'nu(*n varlığını, âsârını, ef'alini ve vasıflarını*) bizim aracılığımızla istidlâl etmişizdir. Şu hâlde biz O'nu kendimize ait bir vasfın dışında bir vasıfla vasıflandırmış değiliz. Bunun tek istisnâsı (*yalnızca ama yalnızca O'na ait bir vasıf olan*) Zât'ına mahsûs olan ***Vücûb***'dur (*Allāh'ın varlığı bizâtihi vâcibdir*).

Mâdem ki biz Allāh'ı, bu yoldan, bizim aracılığımızla bilmekteyiz o hâlde bizim kendimize izâfe ettiğimiz her şeyi O'na da izâfe etmemiz tabiîdir. Bu da, Allāh Teâlâ'nın mütercimlerinin (*yâni resûllerinin*) lisânları aracılığıyla bize bildirmiş olduğuyla te'yid edilmiş bulunmaktadır. Gerçekten de Allāh nefsini bize bizimle vasfetmiştir. Binâenaleyh biz O'nu müşâhede ettiğimizde kendi nefislerimizi müşâhede etmiş oluruz. Ve O da bizi müşâhede ettiği vakit kendi Nefsi'ni müşâhede etmiş olur.

Biz her ne kadar bizi birleştiren tek bir hakîkatı paylaşmaktaysak da, hiç şüphe yoktur ki ferd ve tür olarak (*hem*) kesret hâlindeyiz ve (*hem de*) hepimizi biribirimizden ayıran bir fark mevcûddur. Bundan dolayıdır ki şahısların bâzısı diğerlerinden farklıdır. Eğer bu böyle olmasaydı o zaman tek'de çokluk (*vâhidde kesret*) olmazdı. Böylece, her ne kadar Hakk her cihetten kendi nefsini vasfetmiş olduğu bir şeyle bizi vasfetmekte ise de bir farkın mevcûd olması gene gereklidir. Ve bu fark da, varlık açısından bizim imkânımız dolayısıyla O'na ihtiyacımız olması, ama O'nun ise böyle bir ihtiyaçdan tamâmen berî olmasından ibârettir[525].

Şu hâlde belirli bir görüş açısından, her ne kadar Hakk ile mahlûkātı aynı iseler de aslî olan bir fark birini diğerinden ayırmaktadır; bu da yalnızca ama yalnızca Hakk'a ait bir özellik olan "varlığın gerekliliği"dir (*vücûb-i vücûd'dur*). Bu gerekllikden ötürü Hakk'ın başka hiçbir şeyle paylaşmadığı meselâ ***kıdem*** gibi Sıfatları vardır.

---

[524] "Biz onlara âyetlerimizi âfakta ve nefislerinde göstereceğiz ki O'nun Hakk olduğu iyice belli olsun! Rabb'inin her şeye şâhid olması yetmez mi?" (XLI/53).

[525] Fusûs, s. 19/53-54/18-19/**I**-152.

Burada bunun, felsefî görüş açısından, Allāh ile yaratılmışlar arasındaki tek gerçek fark olmasına rağmen gene de aslî ve temelden bir fark olduğunun kaydedilmesi gerekir. Temele ait bir fark olarak bu, İnsân'ın Allāh'a karşı konumunu da kesin bir biçimde belirlemektedir. İnsân Varlık âleminde hiç şüphesiz en yüce olandır. Ona ontolojik yücelik (*ulüvv*) mertebesi verilmiştir. Ama bu "yücelik", "Hakk'ın yüceliği" değildir. Hakk'ın yüceliğinin zâtî bir yücelik olmasına karşılık İnsân'ın yüceliği ancak tabîatı itibâriyle tâlî (*ikinci dereceden*) bir yüceliktir.

Kur'ân'da Allāh mü'minlere: "Sizler en yücesiniz ve Allāh da sizlerle beraberdir" (XLVII/35) buyurmaktadır[526]. İbn Arabî'ye göre bu âyet Hakk Teâlâ ile İnsân'ın aynı yüceliği paylaşmakta olduğunu telkin etmekle beraber bu doğru değildir. Çünkü Allāh Zât'ıyla İnsân arasında yücelik bakımından bir eşitliği kesinlikle reddetmektedir.

İnsân her ne kadar özel bir anlamda "en yüce" ise de ve Allāh ile kelimenin genel anlamı içinde "yücelik" mertebesine katılmaktaysa da "yüce" kelimesinin delâlet ettiği mânâ söz konusu Allāh olunca bu kelime İnsân'a tatbik edildiği zaman delâlet ettiği mânâdan farklıdır. Bir *peripatetik filozof* aynı ***a'lâ*** (*en yüce, en ulu*) kelimesinin burada ***secundum prius et posterius*** (*ilkin ikincisi ve onu izleyen*) anlamında kullanılmış olduğunu söyleyerek meseleyi basitleştirebilirdi. Kāşânî de bunu aynen böyle anlamaktadır[527]:

> Allāh'ın zâtı hakkında beyân ettiği "en yüce olma vasfı"na (*İnsân tarafından da*) iştirâk, İnsân'ın (*Allāh ile birlikte*) aynı en yüce mertebeye iştirâk etmekte olduğu gibi yanlış bir intibâ bırakmaya müsaittir. Hâlbuki Allāh, böyle bir iştirâkin mümkün olabileceğini kesinlikle reddederek: "Yüce olan Rabb'inin ismini tesbih et!" (LXXXVII/1) demektedir. Gerçekten de mutlak ve aslî "yücelik" ancak ve ancak Allāh'a aittir. O kendinden başkasına nisbetle değil mutlak anlamda kendi Zât'ıyla yücedir. Şu hâlde bütün yücelikler yalnızca O'nundur; ve O'nun Yüceliği'nin izâfe edildiği her şey de (*yâni "yüce" olduğu söylenen her şey de*) Allāh'ın ***Alî*** İsminin ondaki tecellîsinin derecesi kadar "yüce"dir.
>
> O'nunla yüceliğin hakîkî kaynağına iştirâk eden hiçbir şey yoktur. Allāh'ın izâfî olan hiçbir yüceliği yoktur, çünkü diğer her şey ancak O'nun ***Alî*** isminin hörmetine yücelik kazanır.

İbn Arabî bundan sonra, İnsân (*yâni İnsân-ı Kâmil*) her ne kadar bütün yaratılmış varlıkların en yücesi ise de onun yüceliğinin kendisine değil daha çok ona tahsîs edilmiş olan "mekân"a[528] ait olduğuna dikkati çekerek İnsân'ın yüceliğinin aslî olmayan tabîatına işâret etmektedir. Yüce olan, İnsân'ın kendinden çok onun mekânıdır. İşte bunun içindir ki Allāh Teâlâ: "Andolsun ki biz onu yüce (*alî*) bir mekâna yükselttik" (XIX/57 demektedir. Bu âyetteki ***alî*** sıfatının İnsân'ı değil ***mekân***'ı tavsif ettiğini iyi idrâk etmek lâzımdır. Buna benzer şekilde İnsân'ın Allāh'a Yeryüzünde "***halîfe***" oluşu da yalnızca konum ya da makām açısından yücedir; bu aslî bir yücelik değildir.

Bütün bunlar İbn Arabî'nin İnsân'ın yüceliğinin zâtî bir yücelik olmadığına dair tezini yeterince açıklamış bulunmaktadır. Ama yüceliğinin tabîatı ne olursa olsun, İnsân'ın yüce ve

---

526 "*Ve entümü-l a'levne, v'Allāhu meaküm*". İbn Arabî'nin bu ayet hakkındaki (Sizler en yücesiniz ve Allāh' da sizinle en yücedir) şeklindeki tefsiri oldukça orijinal bir tefsirdir. Âyetin içinde bulunduğu metin dolayısıyla anlamı ise: "*Ey îmân edenler, sizler (kâfirlerle olan savaşınızda) muhakkak gālib geleceksiniz) çünkü Allāh sizlerle beraberdir (yâni sizin tarafınızdadır)"* şeklindedir.

527 s. 62.

528 Bu, fizikî olerek işgāl edilen yer olarak *mekân* anlamında da maddî olmayan yer, konum, makām ya da rütbe olarak *mekânet* anlamında da alınabilir.

hattâ bütün yaratılmışların en yücesi olduğu doğrudur. Burada İbn Arabî İnsân hakkında çok şaşırtıcı (*paradoksal*) bir vâkıaya dikkati çekmektedir.İnsânı ideal bir biçimde göz önüne alacak olursak o, hiç şüphesiz, bütün yaratılmış varlıkların en yücesidir. Ama eğer dikkatimizi "beşerin mevcûdiyetinin gerçek konumuna" çevirecek olursak şu garib vâkıa ile karşı karşıya kalırız ki İnsân yüce ya da yücelerin yücesi olmaktan çok uzak bir şekilde bütün Varlık âleminin en aşağı mahlûkudur. Tabiîdir ki bunu ifâde ederken çok özel bir görüş açısından hareket etmekteyiz. Ama bu özel görüş açısından bakarken, an azından, değerler hiyerarşisi de tepetaklak olmuş bulunmaktadır. Bu yeni sistemde cansız eşyâ en yüksek mertebede bulunmakta, onu bitkiler ve onları da hayvanlar tâkib etmektedir. İnsânlar ise bu hiyerarşide en aşağı düzeydedirler.

Mûtad olduğu üzere, İnsân, ***Aklı*** dolayısıyla varlıkların en yücesi olarak addedilir. Ama aslına bakılacak olursa İnsân'a has olan bu akıl İnsân'ın etrafında gitgide ***ego***'ya (*nefis'e*) dönüşen kalın bir perde örer. İşte İnsân'ın, Hakk'ı O'nun hakîkatı üzere bilebilmesine engel olan da bu "ego"dur (*bu nefis'dir*). Sırf bu Akl'ı yüzünden İnsân da ancak Hakk'ın sûretini tepetaklak aksettiren bir "ayna" olmaktadır.

> Cemâdâttan (*cansız nesnelerden*) yüce bir mahlûkāt yoktur. Ondan sonra da kadir ve kıymet dereceleri itibâriyle bitkiler gelir. Bitkilerden sonra gelenler de his sâhibi olanlardır (*yâni hayvanlardır*). (*Bu üç sınıf varlığın*) hepsinin de Yaratıcı'larını keşf ile ve (*bu husustaki*) delillerin tartışılmasıyla bildikleri sâbittir. Ama "âdem" adıyla anılan mahlûka gelince, o akılla, fikirle ve îmân bağı ile bağlıdır[529].

Cemâdât dediğimiz cansız nesnelerin nefsi (*ego'su*) yoktur. Bundan dolayıdır ki onlar Allāh'ın emirlerine mutlak sûrette ve kayıtsız-şartsız itaatkâr olurlar. Onların Kullukları (*ubûdiyyetleri*), bu anlamda, kusursuz ve mükemmel olur. Onlar Allāh'ın onların üzerindeki fiillerine çıplak bir şekilde tâbî olurlar; çünkü onlarla Allāh Teâlâ arasında bir perde yoktur. Bu görüş açısından da Varlık hiyerarşisinde en üst mertebeyi işgāl ederler.

İkinci sırada bitkiler gelmektedir. Bunlar büyürler, gıdâlarını özümlerler ve çoğalırlar. Bu kapsamda bunlar kendiliklerinden hareket ederler. Ve bu kapsamda Hakk'a cemâdattan daha da uzaktadırlar.

Üçüncü sırada ise hayvanlar vardır. Bunlar his sâhibi olup istek ve irâde faaliyeti sergilerler. Hislerle idrâk ve istek nefsin bir mikdar faal olduğunu izhâr eder. Ama hayvandaki nefis İnsân'daki kadar kuvvetli değildir.

Cansız nesneler, bitkiler ve hayvanlar akla sâhip olmadıklarından Allāh Teâlâ'yı tabiî bir "keşif" ve sezgi ile bilirler. Buna karşılık İnsân Akl'a sâhiptir; ve Akıl da onun nefsini en uç sınırlarına kadar geliştirir; bundan ötürü de İnsân kendi nefsiyle perdelenmiş olur.

İdeal "kulluk" açısından İnsân, Varlık sıralamasında, en aşağı sırada yer almaktadır. Bu sıralamada daha üste tırmanabilmesi için, her şeyden önce, (*aslında kendisini İnsân kılmakta olan*) Akl'ı def etmek ve Akıl'dan türemiş olan bütün özellikleri de sıfırlamak zorundadır. Eğer bunda başarılı olursa o zaman hayvanların mertebesine terfi (!) edebilir. Bundan sonra da bitkiler ve daha sonra da cansız nesneler mertebesine terfi etmesi gereklidir. Ancak o zaman İnsân (*kulluğun kemâli açısından*) Varlık sıralamasında en üst mertebede olabilecektir.

---

[529] Fusûs, s. 82-83/85/97/**II**-97-99. Bu pasaj Fusûs'daki bir şiirden alınmıştır.

Ne zaman ki kendisinde Akl'ın gölgesi bile kalmamış olursa işte o zaman Hakk'ın Nûr'u da onu ilk haşmetiyle hiç azalmadan ve kaybolmadan aydınlatacaktır.

Bu mütâlâalar bizi bir tasavvur olarak İnsân'ın bizâtihi "mükemmel" olduğu ve en yüce mertebeye sâhip olduğu ama hâlen bulunmakta olduğu konumda onun kendine has bu ideali mükemmel bir biçimde gerçekleştirmekden uzak bulunduğu hususlarında idrâk sâhibi kılmaktadır. Biz İnsân'ın âlemdeki en yüce varlık olduğu fikrini ancak İnsân idealinin, halihâzırdaki İnsân'da en mükemmel tarzda gerçekleşmiş olduğunu varsayan felsefî antropolojinin görüş açısından müdafaa edebiliriz. Hâlihâzırdaki İnsân ise Akl'a tamâmen hâkim olmakla beraber, Akl'ına bağlı ve her şeyi anlayabilme cehdi içinde Akl'ını her yerde ve her zaman öne çıkaran, onun alemdarlığını yapan bir varlıktır. Aklının, böylece, her şeyin önünde alemdarlığını yapan ise Varlık âleminin esrârına aslā nüfûz edemez.

Ama bu tesbiti yaparken İnsân hakkındaki tartışmamıza başlamış olduğumuz sâhadan oldukça uzak olduğumuzu da idrâk etmekteyiz. Biz bu işe, İnsân'ın biri ***kevnî*** diğeri ise ***ferdî*** olmak üzere biribirlerinden tamâmen farklı iki ayrı düzeyde göz önüne alınabileceği varsayımıyla başlamıştık. Ve bu bölümün gâyesi de kevnî düzeydeki İnsân kavramını ***Âlem-i Sagîr*** (*Mikrokozmos*) olarak aydınlatıp açıklamaktı. Ve bu düzeyde de İnsân hiç şüphesiz yaratılmış varlıkların en yücesidir. Bununla beraber son alt-bölümde ferdî düzeydeki İnsân'a doğru bir yakınlaşmamız oldu. Bu münâsebetle İnsân'ın, bir anlamda, hayvanlardan da bitkilerden de ve cansız nesnelerden de daha alt düzeyde olduğunu öğrenmiş olduk. Bu düzeyde ise bütün insânlar değil ama bunlardan ancak pek az sayıdaki özel insân İnsân-ı Kâmil olarak adlandırılmağa lâyık olmaktadırlar. Bunlar, nefislerini öldürmek yoluyla, mânevî ***fenâ*** ve ***bekā*** deneyimlerini yaşayarak artık Akl'ın kendilerini perdelemesinden kurtulmuş oldukları için İnsân-ı Kâmil olmaktadırlar. Bundan sonraki bölüm ferdî düzeydeki İnsân-ı Kâmil fikrinin daha ayrıntılı bir tetkikine hasredilmiştir.

* * *

XV. B Ö L Ü M

FERD OLARAK İNSÂN-I KÂMİL

Bundan önceki bölümün sonunda, İbn Arabî'nin düşüncesinde, İnsân'ın ***kevnî*** ve ***ferdî*** olmak üzere iki düzeyde idrâk edilmekte olduğunu ifâde etmiştim. Şimdiki bölümde bu düzeylerin ikincisi üzerine eğileceğiz.

İlk düzeyde mantık yönünden bir tür olarak ele aldığımızda İnsân, Hakk ile âlem arasında bir ara-konumda bulunmakta ve bu ara-konumu dolayısıyla da mahlûkatın en üst mevkiini işgāl etmektedir. Buna karşılık, İnsân'ı ferdî düzeyde göz önüne almaya başlar başlamaz pekçok mertebenin mevcûd olduğunu da göz ardı etmek mümkün değildir. Başka bir deyimle kevnî düzeyde İnsân bizzât İnsân-ı Kâmil'dir ama ferdî düzey göz önüne alındığında insânların hepsi de "kâmil" değildir. Aksine bunlardan ancak pek azı İnsân-ı Kâmil pâyesine lâyıktır.

İki düzey arasında bu kadar temelden bir farkın varlığı acaba nasıl mümkün olabilmektedir? İnsân kaldığı sürece her insânda "cem' etme yeteneği"nin kuvveden fiile çıkması beklenir; çünkü ontolojik açıdan "cem' etme yeteneği" beşere türünün aslî tabîatına ait olan bir özelliktir. Bu açıdan, herhangi bir istisnânın olmaması gerekir. Yâni ontolojik açıdan bir ferd ile bir diğeri arasında bu yönden bir farkın bulunmaması gerekir. Ve bütün bunlar herhâlde ki doğrudur. Ferdî farklar, bu aslî olgunun bilincini kazananların beyinlerindeki berraklık mertebeleriyle uyumlu olarak ortaya çıkmaktadır. Bütün insânlar aynı ontolojik "cem' etme yeteneği" ile doğal olarak donatılmışlardır ama insânların hepsi de kendilerindeki bu "cem' etme yeteneği"nin bilincine vâkıf bulunmamaktadırlar. Bütün insânların bu konudaki bilinçlerinin düzeyleri, İlâhî İsimler ile Sıfatların İlâhî Bilincine çok yakın bir düzeyden başlayarak pratik açıdan tümüyle kapalı bir bilinç düzeyinin temsil ettiği en alt düzeye kadar geniş bir yelpâze meydana getirir. Ve insân beyni (*bilinç bakımından*) ancak en yüksek berraklık düzeyinde ise "cilâlanmış ayna" rolü oynayabilmektedir. Ve ancak bu en yüksek berraklık düzeyindeki İnsân bir İnsân-ı Kâmil olabilmektedir. Meselenin rûhu da işte budur.

Fusûs'un bir pasajında İbn Arabî[530]:

> Ondan sonra (*yâni Âdem'i yarattıktan sonra*), Allāh Teâlâ ona emânet ettiği şey hakkında kendisini idrâk sâhibi kıldı. Ve bunu iki eline aldı. Bir elinde âlem ve diğer elinde de Âdem ve zürriyyeti ile onların mertebeleri vardı...

demektedir. Buradaki onların zamîri Âdem'in zürriyetinin yerini tutmaktadır. Buna göra bu pasajı: "... Allāh Teâlâ Âdem'de (*onun zürriyeti olarak*) gizli olan insânlarda, yâni İnsân türünde, çeşitli mertebeler bulunduğunu açıkça bildirdi" şeklinde de şerh edebiliriz.

Ferd olarak insânlar arasında bu kabil mertebelerin olmasının sebebi İbn Arabî tarafından, daha önce başka bir vesiyle ile de karşılaşmış olduğumuz, renkli cam benzetmesiyle açıklanmaktadır. Bir ışık, farklı renkli cam parçalarından geçerken nasıl farklı renklere bürü-

[530] Fusûs, s. 26/56/25-26/**I**-175.

nürse Hakk Teâlâ'nın aynı Sûreti de farklı istîdâdlara sâhib insânlarda farklı şekillerde tecellî etmektedir[531].

Hakk Teâlâ kendisinde tahakkuk (*tecellî*) etmiş (*muhakkik-i bi-l Hakk*) olan bir insân Hakk ile öylesine doludur ki onun bütün uzuvları da Hakk'ın bir tecellîsi olur. Bu takdirde böyle bir (*ehl-i Hakk olan*) zât "keşif" yoluyla bir bilgi elde edecek olursa bu tek ve aynı bilgi de onun ferdî uzuvlarının istîdâdlarıyla orantılı olarak farklı bir şekilde idrâkine yerleşmiş olur.

> Bilesin ki tahkîk ehli olan Ehlullāh da husûle gelen İlâhî İlimler'in zevki, (*onlardaki idrâk*) kuvvetlerinin değişik olması bakımından, (*birinden ötekine*) farklı olur. İlâhî İlimler aynı bir kaynakdan çıkmakla birlikte bunların (*Ehlullāh daki*) zuhûru (*onların idrâk*) kuvvetlerine bağlıdır. Zîrâ Allāh Teâlâ (*bir kudsî hadîsde*): "Ben kulumun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum" demiştir. Bu sözle de kendi ***Hüviyyet***'ini (*hepsi birden alındığında kulu meydana getiren*) kulun uzuvlarının yerine koymuş oldu. Hâlbuki hüviyyet tekdir ama uzuvlar çeşitlidir. Ve her bir uzva da zevkle idrâk olunan ilimlerden (*ulûm-i ezvâk'den*), o uzva mahsus olan (*ve diğer bütün uzuvların da zevkî ilimlerini elde ettikleri tek bir kaynakdan çıkan*) bir ilim verilmiştir[532].

Bu pasajda İbn Arabî tek ve aynı bir kimsede tek ve aynı bir keşfin (*yâni hakîkata uygun, sezgisel bilgi kazanımının*) onun çeşitli uzuvlarındaki değişimlerini dile getirmektedir. İbn Arabî'nin söz konusu ettiği, farklı Ehlullāh arasındaki keşif farklılıkları değildir. O burada yalnızca, bir kaynaktan gelen bir bilginin bu bilgiyi elde etmek için bir kimsenin kullandığı melekeleri tarafından nasıl farklı biçimlerde idrâk edildiğini tasvîr etmektedir. Ama eğer bir kişide durum böyle ise, bu takdirde farklı kimseler söz konusu olduğunda ortaya daha da büyük farklılıkların çıkması beklenmelidir. Bu pasajı yorumlayan Kāşânî ise konuyla ilgili olarak şu beyânda bulunmaktadır[533]:

> Zevkan elde edilen bilgiler, istîdâdların farklılığı dolayısıyla, biribirlerinden farklı olurlar; çünkü Ehlullāh 'ın hepsi de aynı bir mertebede bulunmaz. Tıpkı aynı bir kişinin farklı melekeleriyle farklı bilgiler elde etmesi gibi... bu da Ehlullāh 'ın zevkan elde ettikleri bilgilerde bir farkın doğmasına sebeb olur. Bütün bu bilgilerin Hakk Teâlâ'nın Hüviyyeti olan tek bir kaynağa rücû' etmesine rağmen, bu farklar (*gene de*) zuhur eder.

İbn Arabî de bu farkı, tek bir hakîkate sâhib iken farklı lezzetlere sâhib olabilen su ile karşılaştırarak şu şekilde açıklamaktadır[534]:

> Bu (*tıpkı*) hakîkatı tek olan su gibidir ki aktığı yerlerin farklı olması hasebiyle lezzeti de değişik olur. Suyun bâzısı tatlı ve leziz ve bâzısı da acı olur. Hâlbuki o her türlü ahvâlde gene sudur. Tadı ne kadar farklı olursa olsun, suyun hakîkatı değişmez.

Bu açıklama insânlar arasında vuku bulan farkılılıkların ve mertebelerin ontolojik sebebini takdîm etmektedir. Buna ek olarak İbn Arabî, aynı olayın başka bir sebebi olarak teolojik bir sebebini: ***Allāh'ın kıskançlığını*** (*gayreti'ni*) zikretmektedir.

---

531 Fusûs, s. 118/103-104/144/**II**-246 ilâ 248. Bu pasajın tümünün tercümesi VI. Bölüm'de verilmişti.
532 Fusûs, s. 125-126/107/152/**II**-276 ilâ 277.
533 s. 126.
534 Fusûs, s. 126/107/152-153/**II**-277.

Allāh'ın kıskanç (*gayûr*) olduğu düşüncesi, târihî açıdan, Sâmî Irkı'na mahsus çok eski bir kavrama rücû' etmektedir. Bu düşünce Tasavvuf'da da büyük bir rol oynamaktadır.

Allāh Teâlâ'ya izâfe edildiğinde "kıskançlık" farklı anlamlarda idrâk edilmeğe müsaittir. Meselâ Hakk Teâlâ Kendisi ile kulları arasındaki sırların başkalarına ifşâ edilmesi konusunda kıskançtır. Ya da Allāh, Kendisi'nden başka bir şeye tapınılması ya da kulluk edilmesi konusunda kıskançtır. İbn Arabî ise İlâhî Kıskançlık kavramını İlâhî Tecellî kavramı cinsinden anlamağa çalışmaktadır.

İbn Arabî, Hakk'ın kendisini sonsuz-sınırsız bir biçimde izhâr ettiğini, kendi gaybî esrârını ise kendi istediği biçimde izhâr edip gösterdiğini söylemektedir. Ama, aslına bakılacak olursa, Cenâb-ı Hakk avâmın gözlerinden kendi esrârını gizlemek bakımından da oldukça kıskançtır. Bu görüş açısından İbn Arabî İlâhî Tecellîler'i ***fevâhiş*** olarak nitelendirmektedir. Arapçada *fâhişe* lûgat mânâsıyla "utanılması gereken şey" ya da "âr, ayıp, kabahat, günah" anlamlarındadır (*Ama zamanla bu, egzibisyonizm yâni gerekli-gereksiz kendini sergileme anlamında da kullanılmaya başlanmıştır*)[535]. Üstâd burada meseleye, tâbiri câiz ise, Hakk'ın sübjektif açısından bakmağa çalışmaktadır. İbn Arabî'nin zannına göre Allāh'ın niyeti, daha ziyâde, esrârını açıklamamak ve bunları ebediyyen kendi Gayb'ında muhâfaza etmek olmalıydı. Beşerî düzeyde ise insânın gizlemekle mükellef olduğu şeyleri halkın gözleri önüne sermesi dâimâ utanç duygusundan uzak bir fiildir.

Daha sonra İbn Arabî bu meseleye de, pek sevdiği, *fonetik eşleştirmeler* metodunu uygulayarak devam etmekte ve ***gayret*** (*kıskançlık*) kelimesi ile ***gayr*** (*başka, diğer*) kelimesini biribirine bağlamaktadır. (*Bu kapsamda gayret de "başka-lık" olmaktadır*).

> Şu bir gerçektir ki Allāh Teâlâ kendi nefsini kıskançlık (***gayret*** **=** *başkalık*) ile vasıflandırmıştır. Ve bu kıskançlığından dolayı fevâhişi de haram kılmıştır (VII/33). Hâlbuki fuhş zâhir olan şeyin ***gayrı*** değildir. Ama bâtındaki fuhş(*a gelince, o aslında*) kendinde fuhşun zâhir olduğu varlık içindir[536].

Buradaki son cümlenin kendisi de yoruma muhtaçtır. Burada İbn Arabî'nin *fevâhiş*'i yâni Hakk'ın tecellîlerini ikiye ayırdığını görmekteyiz. Bunların ilki somut gerçeklik âleminde bizim hislerimize âşikâr olan şeylerdir. İkinci tür ise İlâhî Zât'ın, a'yân-ı sâbite'nin sûretleri şeklindeki "bâtınî" tecellîlerine işâret etmektedir. Bu tecellîler avâmın göremediği tecellîlerdir; ve bu bakımdan da "*fevâhiş*"den değildirler. Ama bunlar gene tecellî eden sûretlerdir; ve bu i'tibârla da bunları idrâk için (*uygun*) gözleri olan kimseler tarafından görünürler. Bu bakış açısından onlar da, benzer şekilde, "*fevâhiş*"dendir[537].

> Hakk Teâlâ "*fevâhiş*"i haram kılmakla sözünü ettiğimiz şeyin hakîkatını bilmeyi de yasaklamış oldu. Sözünü ettiğimiz şey ise Hakk'ın eşyânın aynı olması keyfiyetidir. Binâenaleyh Hakk bu hakîkatı "gayret" (*kıskançlık, başka-lık*)[538] perdesiyle örttü. O (*Hakîkatı örten*) gayret (*yâni başka-lık perdesi*) dahi (*o*) gayrdan (*bir cüz olan*) sensin.

---

535 *Çevirenin notu.*

536 Fusûs, s. 130/109-110/158/**II**- 293.

537 *Bk.* Afîfî, Fusûs... s.126.

538 Yukarıda da belirtmiş olduğum gibi "kıskançlık" anlamındaki *gayret* kelimesi, İbn Arabî'nin dil bilincinde, "başka" anlamındaki *gayr* kelimesine bağlı bulunmaktadır. Buna göre: "Allāh Teâlâ hakâkatı *gayreti* örttü" cümlesi yalnızca O'nun hakîkatı kıskançlıkla örtmüş olduğunu değil, aynı zamanda da, her biri Hakk'ın *gayrı* gibi görünen sonsuz sayıda tecellîleriyle hakîkatı örtmüş olduğunu ifâde etmektedir. Böyle bir görüşte her şey, Hakk'dan

Bunun bir sonucu olarak "gayr" (*yâni hakîkatı olduğu gibi idrâk etmenin yabancısı olan*): "İşiten filânca kişidir" der. Ama ârif olan: "Filâncanın işitmesi aslında Hakk'ın işitmesidir" der. Bu diğer uzuvlar ve melekeler için de böyledir.

Hakk'ı herkes (*aynı mertebeden bir ilimle*) bilemez. Böylece insânlar biribirlerinden farklı ve mertebeleri de (*kimisininki daha yüksek, kimisininki de alçak olmak üzere*) çeşitlidir[539]:

İbn Arabî'ye göre en yüksek mertebe kendisini, yalnızca diliyle ve kalbiyle değil, tümüyle ***zikr***'e adamış olan ve böylece de bâtınî olarak Hakk'a ulaşıp O'nunla tevhîde erişmiş olan kimseye aittir.

"Zikr"in, İbn Arabî'ye göre, Allāh'ı yalnızca dille ve kalple zikretmek olmadığı ve bu kelimenin, daha çok, Allāh Teâlâ'da ifnâ-i vücûd etmek anlamında olduğu göz önünde tutulmalıdır. Bu anlamda zikir, bir hâl ehlinin tüm varlığından geride hiçbir şey kalmayıp Allāh'da yok olacak şekilde bütün maddî ve mânevî güçlerini Allāh'da teksif ettiği rûhânî bir hâldir. Böyle bir hâl ehli, eğer bu hâle erişirse, bu takdirde (*zihnini bu türlü bir noktaya teksif eden*) süje (*özne*) ile (*üzerine zihnini teksif etmiş olduğu*) obje (*nesne*) arasındaki fark doğal olarak kaybolur ve aslen Hakk ile birlik hâlinin keşfine erişir. Bir kimsenin, varlığının tümüyle işe girişmeksizin yalnızca dil ve kalp ile Hakk'ı zikretmesini esas alan mûtad zikir ise bu deneyimin en alt düzeyini temsil eder.

Ehlullāhda zikrin bu en yüksek mertebesi vuku bulduğu zaman İnsân'ın kemâli de tümüyle gerçekleşir ve o, bu âlemde diğer bütün mahlûkattan ve hattâ meleklerden de daha yüksek bir mevki işgāl eder.Hiç şüphesiz bütün mahlûkat kendi *zikir* mertebesine göre Allāh Teâlâ'ya hamd-ü senâda bulunur ama mahlûkatdan, O'nunla tevhîdin zirvesine çıkabilen ancak İnsân'dır.

Ve bu şu demektir ki insânın yaratılışının değerini ancak, kendisinden taleb edilen zikirle Allāh'ı zikreden kimse bilir. Zîrâ Hakk Teâlâ O'nu zikredenle birlikte oturur. Hâlbuki zikredenle birlikte oturan (*celîs*), zikreden tarafından görülür. Eğer zikreden Hakk'ı müşâhede edemiyorsa onun zikri zikir değildir. Zîrâ "Allāh zikri" (*eğer gerçek bir zikirse*) kulun her şeyine sirâyet eder. O'nu zikredenin yalnızca diline has bir husus değildir. Bir vakit olur ki Hakk yalnızca dilde olur. Dilin Hakk'ı idrâk etmesi İnsân'ın O'nu tüm uzuvlarıyla idrâki gibi değildir. Şu hâlde gāfillerin zikirleri hakkındaki bu sırrı (*iyi*) anlamaya çalış! Gāfillerden zikredenin hangi uzvu zikrediyorsa, hiç şüphesiz, o uzuv Hakk'ın (*önünde*) huzûrdadır. Hakk dahi o uzuvla beraberdir. Bu takdirde ancak o uzuv Hakk'ı müşâhede eder. Ve gāfil olan (*uzuvlar*) da bu gafletlerinden ötürü zikretmezler. Buna göre de Hakk gāfil olan uzuvlarla birlikte değildir. Çünkü İnsân muhakkak ki çok yönlüdür, tek yönlü değildir. Aslî hakîkatı bakımından tek olan Hakk ise İlâhî İsimler'den dolayı çok yönlüdür. Nitekim İnsân da cüzleri açısından çok yönlüdür. Eğer cüzlerden biri zikirde ise bu, diğer cüz'ün zikrini de gerektirmez. Şu hâlde Hakk yalnızca kendini zikreden cüz' ile berâberdir. Diğer cüzler ise gaflettedir[540].

Durum böyle olunca, Allāh Teâlâ'yı ve Varlığın esrârını bilmek istîdâdı yönünden, insânlar arasında pekçok mertebe farkı bulunacağını tahmin etmek hiç de zor değildir. Bu ol-

"başka" olduğu kadar bütün diğer nesnelerden de "başka" görünmektedir. Bu "başka-lık" görüşü Varlık âleminin hakîkatını örtmekte ve bu hakîkatın avâmın gözüyle idrâk edilebilmesine engel olmaktadır.

539 Fusûs, s. 130/110/158-159/**II**-293 ilâ 295.

540 Fusûs, s. 211/168-169/314-315/**III**-299.

guya dayanan İbn Arabî insânları çeşitli yollardan sınıflandırmaya tâbi' tutmaktadır. Bu sınıflandırmaların hepsinin de kendilerine mahsus standartları vardır. Bunlardan birkaçına daha önce değinmiştim. Şimdi de tipik üç sınıflandırma takdîm ediyorum.

Birinci sınıflandırma insânları iki kategoriye ayırmaktadır: 1) ***idrâkleri âhirete yönelik olanlar,*** ve 2) ***idrâkleri bu âleme yönelik olanlar***. Birinci kategori: idrâki ve gönlü sâf olan ve her türlü bedenî arzu ve hevesden kurtulmuş olarak nesnelerin ardındaki batınî gerçekleri ve temeli görüp kavrayan kimselere işâret etmektedir. Böyle bir kimse Allāh Teâlâ'yı Akıl aracılığıyla değil "***keşfen***" ve "***zevkan***" (*yâni keşif ve zevk yoluyla*) bilir. Hiç şüphesiz o da Aklı buna has alan içinde kullanır ama aslā onu kendi tabiî sınırlarının ötesine iteklemez. O, daha çok, Aklın hükümrân olduğu bölgenin ötesine geçerek kendi mânevî sezgisinin verdiği hükümleri izler. Böyle bir kimseye "***Ârif***" ve "***Rabb'in Kulu***" (*Abd-i Rabb*) denir.

Bunun aksine ikinci kategori: cismânî alâkalarla bulanmış olan idrâki, arzu ve heveslerinin esîri olan ve dolayısıyla da eşyânın ardındaki gerçeği göremeyen kimselere işâret etmektedir. Böyle bir kimse mantıkî akıl yürütmenin sınırlarında durmayı bilemez. Ama, çok nâdir hâllerde, böyle bir kimsenin bile "keşif" dediğimiz hâdiseden ağzına bir parmak bal çalınabilir. Bu gibi hâllerde onun Akl'ı mûtâdın dışında bir hâl yaşamakta olduğunu teşhis eder. Ama o bunu yalnızca Akl'ıyla bilir, o kadar. Böylece, yaşadığı bu "keşif" hâli sona erer ermez, kafası karmakarışık olarak gene kendisini Akl'ın hükmüne terkeder. Böyle bir kimse Rabb'in Kulu değil Akl'ın Kulu (*Abd-i Nazar*) olur.

Burada İbn Arabî'nin Akl'ın itibârını bozmağa ve onu takbih etmeğe çalışmakta olduğu düşüncesine kapılmamak gerekir. Akl'ın kendine mahsus ve çerçevesi içinde kaldığı sürece de tıkır tıkır çalıştığı bir faaliyet alanı vardır. Ama Akl'ın, bundan ötürü, sınırları da vardır. Gerçek bir "Ârif" Akl'a özel bir yer tahsis eden ve onun bu bölgeden dışarıya taşmasına engel olandır. Nebîler (*peygamberler*) de Resûller de Akıl fıkarası olan insânlar değildirler. Aksine onlar en üstün şekilde Akıl adamıdırlar. Ama onların, Akl'ın sınırlarının çok ötesine taşan, hâkim oldukları geniş bir faaliyet alanları vardır.

> Şu hâlde resûllerden daha akıllısı yoktur. (*Ama*) onlar (*Akl'a ilâveten öyle başka bir istîdâd ile techiz edilmişlerdir ki bununla*) Allāh katından haber olarak ne getirmişlerse getirmişlerdir.
>
> Onlar (*hem*) Akl'ın isbât ettiğini isbât etmişler ve hem de idrâk edilmesine Akl'ın kudretinin yetmediği ama (*gene de*) kendi kendine imkânsız olduğunu teşhis ederek İlâhî Tecellîler yönünden (*gerçekliklerine*) ikrâr ettiği hakîkatları da kabûl etmişlerdir. Binâenaleyh Akıl tecellîden sonra yalnız başına kaldığında müşâhede etmiş olduğu şeyden hayrete düşer. Bu durumdaki kimse eğer Rabb'in Kulu ise aklını Rabb'ine tâbî kılar; ve eğer Akl'ın Kulu ise (*bu sefer de*) Hakk'ı Akl'ının hükmüne tâbî kılar.
>
> İşte bu (*hayret, ya da Hakk'ı Akl'ın hükmüne tâbî kılmak keyfiyeti*) Âhiret'e ait işlerden gāfil (*perdelenmiş*) olunduğu sürece ve Dünyâ'da iken vuku bulan bir hâldir.
>
> Ârifler(*e gelince, bunlar da*) Dünyâ'ya ait hükümlere tâbî olduklarından, Dünyâ'da sanki Dünyâ sûretleri imiş gibi zâhir olurlar. Hâlbuki Allāh Teâlâ onların bâtınlarını, Âhiret'e ait özelliklerle değiştirmiştir. Bu (*zâten*) gereklidir. Binâenaleyh, onları bu sûretleri yönüyle tanımak (*avâm için*) mümkün değildir. Ama onlar Allāh'ın, kalb gözlerinden perdeyi kaldırmış olduğu kimseler için meçhûl değildirler. Buna göre Ârifleri, ancak, basîreti açık olanlar idrâk eder. Ârif-i Billâh ise, mazhar olduğu İlâhî Tecellî hasebiyle, bu Dünyâ'da ölümden dirilmiş ve mezarından (*çıkarak gerçek*) hayata döndürülmüş olarak Âhiret'e has bir hâl içinde yaşar. Böyle olunca da o, bu Dünyâ'da Allāh Teâlâ'nın bâzı

kullarına lûtfetmiş olduğu bir inâyet olarak (*başka kullar tarafından*) görülmeyenleri görür ve müşâhede edilmeyenleri de müşâhede eder[541].

İbn Arabî'nin teklif ettiği ikinci sınıflandırmada ise insânlar: 1) ***Ârif'ler***, 2) ***Ârif olmayanlar***, ve 3) ***câhiller*** diye üç kategoriye ayrılmaktadırlar.

İbn Arabî'ye göre: "Ârif Hakk'ı Hakk'dan, Hakk'da ve Hakk'ın gözü ile görendir[542]". Ârif olmayan ise Hakk'ı Hakk'dan, Hakk'da ve kendi nefsiyle görendir. Câhile gelince bu da Hakk'ı ne Hakk'dan, ne de Hakk'da gören ama O'nu Âhiret'de nefsinin gözüyle görebileceğini uman kimsedir.

Ârif Hakk'da ifna-i vücûd etmiş (*erimiş*) ve Hakk'ı Hakk'ın görüş açısından Hakk'ın gözü ile görendir. Hakk'ı Hakk'ın gözü ile gördüğünden Hakk'ın bütün tecellîleri onun görüşü içindedir. Bütün Vücûd Âlemi İlâhî Hayat ile zonk zonk atarken o, bu Âlem'in tanığıdır.

Ârif olmayana gelince o her ne kadar Hakk'ı Hakk'da ve Hakk'dan görmekteyse de gördüğü göz Hakk'ın değil kendi gözüdür. Bundan dolayıdır ki idrâk ettiği hakîkat ancak gözünün deforme edip tâdil ettiğidir.

Câhil ise Hakk'ı olduğu gibi görebilecek bir konumda değildir. İdrâki had safhada sınırlıdır. Her "câhil" Allāh'a yalnızca ait olduğu dine has bir sûret altında taparak ibâdet eder ve Allāh'a ibâdet etmenin bütün diğer şekillerini de reddeder.

> Velhâsıl her şahıs için Rabb'i hakkında bir akîde gereklidir ki o inanç ile O'na dönsün ve Rabb'ini o inanç çerçevesinde arasın. O şahıs ise (*ancak*), Hakk kendisine (*onun*) îtikādı çerçevesi içinde tecellî ettiği zaman Hakk'ı bilir ve tasdîk eder. Eğer Hakk (*o şahsa*) kendi îtikādından başka bir îtikād çerçevesinde tecellî etse bunu red ve inkâr ederek ondan sakınır. Bunu yaparken Hakk'a karşı edeb dışı davranmış olur ama o, kendince, Hakk'a karşı edebli olduğunu vehmeder.
>
> Binâenaleyh, îtikād sâhibi bir kimse İlâh'a ancak kendi nefsinin icâdı olan vehminin çerçevesi içinde inanır[543].

İbn Arabî, bu pasajın son paragrafında, ebedî Din ile çeşitli târihî dinler hakkındaki temel îtikādını cüretkâr ve sözünü sakınmaz bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu îtikad onun, daha önce de bir münâsebetle[544] incelemiş olduğumuz vechile, her bir dinin insânları Hakk'a çok özel ve çok sınırlı bir biçimde ibâdet ettirmesi dolayısıyla eninde-sonunda bütün dinlerin tek bir dine rücû' ettiği hakkındaki sarsılmaz inancıdır. İnsân İlâh olarak neye tapınırsa tapınsın bu özel sûretin altında aslında Hakk'ın bizzât kendisine tapınmaktadır zîrâ bütün âlemde görünen yalnızca Hakk'ın özel tecellîlerinden başka bir şey değildir.

Bununla ilgili olarak İbn Arabî, dikkatimizi Kıyâmet Günü vuku bulacak olanlardan birini tasvîr eden şu meşhur hadîse çekmektedir: "Kıyâmet günü Allāh Teâlâ mahlûkātın karşısında garib bir sûrette belirerek: *Ben sizin Ulu Rabb'inizim* diyecektir. Halk ise: *Hayır; biz senden Allāh'a sığınırız!* diyecektir. Onun üzerine Allāh Teâlâ onlara kendi dinlerince alışkın

541 Fusûs, s. 234-235/185-186/363-364/**IV**-57 ilâ 59.
542 Fusûs, s. 135-136/113/167/**II**-315.
543 Fusûs, s. 135-136/113/167-168/**II**-316 ilâ 317.
544 Aynı fikrin başka bir meseleye, "Metafizik Hayret" meselesine bağlı olarak incelenmiş olduğu V. Bölüm'e *Bk.*

oldukları sûrette görünecektir. Bunun üzerine halk bağırarak: *Sana hamdolsun Allāh'ım!* diyecektir". İbn Arabî bunun yalnızca Kıyâmet Günü'ne has olmadığını çünkü hâlihâzır âlemde bunun tıpatıp aynısının vuku bulduğunu teşhis etmektedir.

> Buna göre sen halkın Allāh hakkındaki bilgisinin mertebelerine bir bak! Bu mertebe onların Kıyâmet Günü Allāh'ı görmelerinin mertebesinin (*tıpatıp*) aynısıdır[545].

İbn Arabî, bu pasajı, bizlere şu tarzda bir uyarı ve tavsiye ile kapatmaktadır:

> Artık ben sana bu mertebe değişikliğini gerektiren sebebi bildirmiş oldum. Buna göre sen sakın îtikād konusunda özel bir bağ ile bağlı olma ve (*eğer böyle bir bağ ile bağlı isen bile o bağdan*) başkasını da reddedip inkâr etme! Aksi takdirde pekçok hayırdan mahrûm kalırsın ve hattâ işin gerçeğini anlamak için gerekli olan ilimden dahi mahrûm olabilirsin. Sen kendini bütün bu îtikād şekillerinin "heyûlâ"sı kıl! Zîrâ Allāh Teâlâ özel bir îtikād içine kapatılamıyacak kadar büyük ve uludur (*evsâ' ve a'zâmdır*). Çünkü Allāh Teâlâ: "Nereye dönerseniz dönünüz Allāh'ın vechi oradadır!" (II/115) buyurdu. (*Bu hususta*) bir yönü diğer bir yöne tercih etmedi. Allāh'ın Vechi'nin (*Vechullāh'ın*) her yerde olduğunu söyledi.
>
> Bir şeyin vechi(*nden kasıt*) onun hakîkatıdır. Yâni Hakk Teâlâ bu kelâm ile, Dünyâ hayatında bir takım engeller kendilerini bu hakîkatın idrâkinden alıkoymasın diye, Ârif'lerin kalplerine (*bir*) uyarıda bulundu. Zîrâ kul, hangi nefesinde can vereceğini bilemez. Bâzısı bir gaflet ânında ölüverir. Tabiîdir ki o, Hakk Teâlâ'nın huzûrunda olduğunun idrâkine sâhib olanla bir olmaz[546].

İbn Arabî'nin takdîm ettiği üçüncü sınıflandırma da gene üç kategoriden ibârettir. Bu sınıflandırmada en alt mertebe: Akl'ına güvenen ve bundan dolayı da hem Allāh'ı ve hem de âlemi kendi düşünce gücüyle anlayan kimseler tarafından temsîl edilmektedir. Ortada bulunan mertebe ise ***Hayâl Ehli*** tarafından temsîl edilmektedir. Bunlar Hakk'ı peygamberlerin ilhâmlarının kendine mahsus sûretlerini temel alarak anlarlar. Ve en üst mertebede de eşyânın hakîkatını "***keşfen***" ve "***zevkan***" bilenler bulunur.

Şimdi en düşük mertebeden yâni Akl'ına güvenen kimselerin bulunduğu mertebeden başlayalım. Bunlar Akl'a körükörüne inanan, gerçek diye yalnızca Akl'a uyan şeyleri kabûl eden ve Akıl ile çelişki hâlinde olanları da kabûl etmeyi reddeden kimselerdir. Bunlar Akl'ın Hakk Teâlâ ile ilgili meselelerde tamâmen güçsüz olduğunu ve Varlığın hakîkatının derinliklerine aslā inemediğini bilmezler. Fusûs'un farklı yerlerinde, İbn Arabî kendisine göre beşerin bilgi kazanmak hususunda en yüksek şekli olan ***keşf***'in zıddı olarak Akl'ın sınırlı oluşunu ve aslî güçsüzlüğünü vurgulamakta, ve Kelâm İlmi ehlinde (*Mütekellimûn'da*) Akl'ına güvenenler sınıfının tipik bir misâlini teşhis etmektedir.

Bunu izah kabilinden bir misâl olarak da Kur'ân'daki: "(*Yâ Muhammed!*) Sen atmadın attığında, velâkin Allāh attı" (VIII/17) âyetini göstermektedir[547]. İbn Arabî'ye göre bu âyet Hakk ile âlem arasındaki aslî ilişkinin remzî (*sembolik*) tasvîrinin en veciz şeklidir. Âyet Hazret-i Peygamber'in atmış olduğunun reddiyle ("*Sen atmadın*" *diye*) başlamaktadır. Sonra O'nun atmış olduğunu ("*attığında*" *diyerek*) te'yid etmekte ve sonunda da Hazret-i Muhammed'in atmış olduğu bir kere daha reddedilmekte ve ("*Velâkin Allāh attı*" *diyerek*) gerçek a-

---

545 Fusûs, s. 136/113/168/**II**-318.
546 Fusûs, s. 136/113/168-169/**II**-318 ilâ 319.
547 "*Mâ remeyte iz remeyte, velâkinnallāhu remâ*".

tanın böylece Allāh olduğu da te'kîd edilmektedir. Bütün bunlar şu cümleye ircâ edilebilir: "Gerçek atıcı olan Allāh'dır ama bu, Hazret-i Muhammed'in kevnî sûretinde görünen Allāh'dır". Böyle anlaşıldığı takdirde ise bu âyet, Hakk'ın tecellîsi hakkındaki hakîkattan başka bir şey ifâde etmemektedir.

Bununla beraber, bu âyeti ancak bir Ârif bu türlü yorumlayabilir. Kelâm İlmi ehli için bu âyetin gerçek mânâsı onların idrâkinin tamâmiyle dışındadır. Bir idrâk perîşanlığı içinde, bunlar bu âyeti Akl'ın emirlerine uygun olarak keyfî bir şekilde yorumlarlar. Bundan dolayı vardıkları sonuç da bu âyeti zevkan idrâk edenlerinkiyle ihtilâf içindedir. Çoğu sefer bunlar ilâhî ilhâmın gerçek olarak tasdîk ettiğini imkânsız ve saçma olarak ilân edecek kadar da ifrâta kaçarlar.

Bu ve buna benzer âyetler, gerektiği gibi, ancak sonsuz esnek bir idrâke sâhib kimseler tarafından anlaşılabilir. Söz konusu bu tek âyeti temel alarak "Atan Hazreti Muhammed'di" de denebilir, "Atan Hazret-i Muhammed değildi" de denebilir. Benzer şekilde "Atan Allāh'dı" da denilebilir, " Atan Allāh değil Hazret-i Muhammed'di" de denilebilir. Bu şekilde bu âyetten görünüşte biribirleriyle çelişik bir sürü beyân üretilebilir. Çünkü sonuç itibâriyle mesele farklı ilişkiler ve görüş açılarından yalnızca biridir. Tek ve aynı bir olaya mümkün olan değişik görüş açılarına uygun olarak farklı farklı bakmak mümkündür. Ve bu değişik görüş açılarının hepsi de mümkün olan her görüş açısını da kuşatan sonsuz bir genişliğe sâhib olan Hakîkat'ın içinde yer alırlar. Bunların hepsi de, eninde sonunda, Hakk'ın faaliyetidir. Ama tabîatı gereği tek-yanlı ve katı olan, esnekliği ise hiç olmayan Akıl böyle bir görüşü kabûl edemez.

Akl'ın tabiî ve aslî zaafını uygun bir biçimde ortaya koyan iyi bir başka misâl olarak İbn Arabî "***sebeb***" (*illet*) ile "***sonuç***" (*ma'lûl*) arasındaki münâsebeti göz önüne almaktadır. Her şeyi Akl'ın kendilerine anlattığının ışığında anlamağa çalışan Kelâm İlmi ehli ile Filozoflar "sebeb" kavramını sık sık münâkaşa ederler. Hâlbuki onlar tamâmiyle mantıkî düşünceye bağlı kaldıkları sürece "sebeb"in hakîkatının onlara mâlûm olması imkânsızdır.

> Akl'ın "sebeb"le ilgili olarak verdiği "bir *sebeb,* sebebi olduğu şeyin *sonuc*u olamaz" hükmü senin nazarî Akl'ının zaafına delâlet eder. Hâlbuki Tecellî İlmi'nde tahkîk yoluyla geçerli olan hakîkat ise "sebebin, kendisinin sebebi olan sonucun sebebi olduğudur".
>
> Ve Akl'ın hükmü (*kullandığı mantık kalıplarının içine dökülen*) fikirden soyutlandığı zaman doğru olur. Ve mantıkî isbât (*yâni nazarî delîl*) ile çelişik bir durum ortaya çıktığında da Akl'ın bu durum hakkındaki en son ulaşabileceği sınır: "Bu kesretin kaynağının bir olduğu sâbit olduktan sonra, kesrete has sûretlerden her birini hâsıl eden bir sebebin mevcûd olması özelliğinden ötürü, sonuca sebeb olan şey o sonucun kendisi olamaz; ama ***belki*** bu konudaki hüküm Hakîkat'ın sûretten sûrete değişmesiyle değişmekte, ve (*bundan ötürü*) ***belki de*** kendi sonucu için sonuç olmasına rağmen (*bir sûretin*) kendi sonucu da kendisinin sebebi olmaktadır" demektir. Akıl sâhibinin meseleyi olduğu gibi takdîr ettiği hâlde işin künhüne kendi akıl yürütmesiyle vâkıf olamadığı zaman takınacağı tavır bu olmalıdır[548].

Bu pasajın ikinci paragrafı şu şekilde açıklanabilir. Aslına bakılacak olursa, Akl'ın içinde hükümrân olduğu iyice sınırlı bir alanı bulunmaktadır. Bu alanın içinde kaldığı sürece de, Akıl her şeyin tek bir Gerçek olan Hakk'ın farklı bir tecellîsinden ibâret olduğunu teşhis edemez. Ama eğer Akıl en uzak sınırına kadar kendisini zorla çekip uzatacak ve tabiî istidâ-

---

[548] Fusûs, s. 233/185/362-363/**IV**-56.

dının ötesine geçmeğe çalışacak olursa Kesret'in, netice itibâriyle, tek ve aynı bir Hakîkat'ın değişik sûretleri olduğunu görebilecektir.

Akıl bir kere Kesret'in, yâni bu somut gerçeklik âlemindeki bütün eşyâ ve hâdiselerin, eninde-sonunda ***Bir*** olduğunu ve tek bir ***Hakîkat***'ın büründüğü kevnî sûretler olduğunu kabûl ettiğinde "sebeb" ile "sonuç" arasındaki âdet olduğu üzere gözetilmekte olan farkın da izafî bir mesele olduğunu, çünkü bu her ikisinin de tek ve aynı bir şeyin yalnızca farklı iki sûreti olduğunu da kabûl edecektir. Ve bu özel anlamda Akıl bir sebebin sonuç da olabileceğini kabûl edecektir.

Bununla beraber bu safhada bile Akıl, gene de, kendi mantığı ile sınırlıdır. O gene, *A* gibi somut ve belirli bir şeyin *B* gibi bir başka şeyin "sebebi" olduğu sürece, *A* nın bir "sebeb" olarak kalacağını ve *B* nin aslā bir "sonuc"u olmayacağını beyân etmeğe devam edecektir. *B* nin sebebi olarak *A* aslā *B* nin sonucu olamaz. *A* nın *B* nin sonucu olduğu, ancak, eğer *A* başka bir açıdan ve başka bir istîdâdla donatılmış olarak telâkkî edildiğinde, yâni artık tamıtamına *A* olarak değil de farklı bir *C* olarak göz önüne alındığında söylenebilir.

Mûtâdın dışına taşırılan sınırlara taşınmış olsa bile bu, Akl'ın, bir sebebin farklı bir münâsebet cinsinden göz önünde tutulmadığı takdirde kendi sonucunun sonucu olamıyacağı hakkındaki en son hükmüdür. Bu Akl'ın Akıl olarak kaldığı sürece terketmesinin aslā mümkün olmadığı apâşikâr temel gerçektir.

Bununla beraber eğer meseleye mânevî zevkle kazanılan sezgi açısından bakacak olursak bir sebebin pekâlâ da (*kendi*) sonucu olabildiği kadar bir sonucun da pekâlâ (*kendi*) sebebi olabileceğini derhâl görürüz.

Bu kavramın temelindeki düşünce tarzının İbn Arabî'nin çok karakteristik bir tarzı olduğunu vurgulamamızda yarar vardır. Bunun çeşitli şekilleriyle daha önceki bölümlerde de karşılaşmıştık. Meselâ mahlûkātın Allāh Teâlâ'nın gıdâları olduğu kadar Hakk Teâlâ'nın da mahlûkātın gıdâsı olduğu fikri ya da Allāh ile mahlûkāt arasındaki karşılıklı *teshîr,* yâni tıpkı Allāh'ın mahlûkātı kendisine hizmetkâr kılması gibi mahlûkātın da Allāh'ı kendilerine hizmetkâr kılması gibi bu ve benzeri cüretkâr fikirler, yapısal açıdan, Allāh Teâlâ ile mahlûkāt arasındaki sebeb-sonuş ilişkileriyle aynı kategoridendirler.

Pekiyi, şu hâlde acaba nasıl olur da bir "sonuç" kendini hâsıl eden "sebeb"inin üzerine te'sir eder de bu "sebeb"i kendisinin "sonuc"u kılabilir? Hâlbuki bir "sebeb"in "sebeb olma" (*illîyyet*) keyfiyeti "sonuc"un (*ma'lûl'ün*) "sonuç olma" keyfiyeti olmaksızın idrâk edilemez, ve tersine bu sonuncusu olmadan birincisi de var olamaz. "Sebeb olma" tümüyle "sonuç olma"ya bağlıdır. Bu anlamda "sebeb" bizzât "sebeb olma"yı ve "sonuç" da bizzât "sonuç olma"yı içerir. Bununla beraber, İbn Arabî'nin görüşüne göre bütün her şey tek bir Vücûd'un farklı kevnî sûretlerinden başka bir şey değildir. Böylece her şey bir cihetiyle "sebeb" ve bir başka cihetiyle de "sonuç"tur.

Bu konuda Kāşânî şu açıklamayı vermektedir[549]:

> İki ayrı sûret altında (*yâni "sebeb" ve "sonuç" olarak*) görünen tek bir Hakîkat (*bizim sübjektif*) görüş açılarımıza göre iki değişik vasıf kabûl etmeğe müsaittir. Bu demektir ki o eğer bir "sebeb" olma durumunda ise bir "sonuç" ve eğer bir "sonuç" olma durumunda

[549] Kāşânî, s. 234.

ise de bir "sebeb"olma yeteneği vardır. Zîrâ tek olan Hakîkat bizzât, her birine ait bütün özellikleriyle birlikte hem "sebeb olma" ve hem de "sonuç olma" keyfiyetlerini ihtivâ eder. Şu hâlde tek ve aynı bir şey "sebeb olma"sı yönünden bir "sebeb" ve "sonuç olma"sı yönünden de bir "sonuç"tur. Böyle bir şey bu ve benzeri bütün vechelere sâhib olup bunları özel durumlara uygun bir şekilde izhâr eder.

Aynısı, tecellî için de geçerlidir. Zîrâ kendini tecellî ettiren, tecellîgâh (*yâni tecellînin zuhur ettiği yer*), tecellî, bir tecellî ettirenin tecellî ettiren oluşu, bir tecellîgâhın tecellîgâh oluşu vs... gibi farklılıklar aslında bizim sübjektif görüş açılarımızın yansımalarından başka bir şey değildir. Aslında görünen bizim sübjektif bakışımıza uygun olarak bu çeşitli imkânlarda kendisini izhâr eden ve aslî olarak Tek olan Hakk Teâlâ'dır. Bunların hepsi de bizim ayıklayıcı bir filtre vâzifesi gören Akl'ımızın idrâk ettiği kavramlardır ve bunların arasındaki farklar da yalnızca Akl'ımızda bulunmaktadır. Bunların hepsi de izafî sûretlerle ilgili şeyler, tek bir Hakîkat'dan türemiş olan tâlî münâsebetlerdir. Bu Hakîkat ise Bir ve Tek olan Allāh Teâlâ'dır. Bu Varlık âleminde Allāh Teâlâ'dan başka bir şey yoktur.

Eğer "sebeb-sonuç" ilişkisi üzerinde bu kadar uzun durduysak bu, kısmen, İbn Arabî'ye has bir sebeb-sonuç teorisi olduğu içindi. Ama asıl gâyemiz Akl'ın Hakk ve Varlık Âlemi'nin derinliklerine nüfûz etmesi bakımından tabiî yeteneksizliğine misâl getirmekti.

"Nefsini bilen Rabb'ini bilir" hadîsi de İbn Arabî'nin gözde vecîzelerinden biridir. O bu vesiyle ile gene bu hadîse yollama yaparak Kelâm İlmi ehli ile Filozoflar arasında kendi nefsini gerçek derinliğinde tanımış tek bir kişinin bile çıkmamış olduğunu beyân etmektedir.

... Resûllerin ve ilâhiyyât âlimi olan sûfîlerin dışında kalan ulemâdan kimse nefsin ilmine de hakîkatına da erişememiştir. Kadîm Filozoflar'dan ve Kelâm İlmi ehli'nden akıl ve düşünce sâhibi kimselerin bu konudaki sözlerine bakılacak olursa onların da nefsin hakîkatına erişmiş olmadıkları anlaşılmaktadır. Zâten mantıkî akıl yürütme kişiyi aslā ârif kılmaz. Bu i'tibârla mantıkî akıl yürütenlerden nefsin hakîkatına dair ilmin tâlibi olanlar (*tıpkı*) şişliği semizlik sanan ve ateşsiz odunu üfleyen kimselere benzerler.

Bunlar, hiç şüphesiz, bu Dünyâ hayâtında emekleri yok olup gittiği ve hiçbir işe yaramadığı hâlde (*hâlâ*) işlerinin iyi gittiğini vehmeden kimselerdendir. Hâlbuki bir meselenin çözümünü kendine has çözüm yolunun dışında arayan bir kimse o meselenin hakîkatını bulamaz[550].

Ârifler ile ākıl sâhiblerinin arasında Hayâl Ehli bulunmaktadır. Bunlar kendi Nebîlerinin ve Resûllerinin sağlamış oldukları kalıplar yardımıyla ve samimâyetle Hakk'a yaklaşmağa çalışan kimselerdir. Meselâ yukarıda sözü geçen âyetteki "atan" ile ilgili olarak bu kategorideki bir kimse atanın kesinlikle Allāh Teâlâ olduğuna inanır ama bu âyetin derin mânâsı onun idrâkinin dışında kalır. Bunlar, Nebîleri kendilerine ne öğretmişse kolaylıkla kabûl ederler ve Akıl ile çelişik olduğunu düşündükleri şeyi eleştirmeye de cür'et etmezler. İbn Arabî bunlara Îmân Sâhibi Kimseler (*Ehl-i Îmân*) demektedir.

Îmân sâhibi kimselere gelince, bunlar da Nebî ve Resûllerin Hakk'dan haber verdikleri şeylerde onları taklîd eden mukallidlerdir. (*Buna karşılık)* inkârcılar ile ilâhî haberleri aklî delillere isnad ederek te'vîl edenlere uyanlar mukallid değildirler. Buna göre îmân sâhibleri enbiyânın lisânlarıyla gelen ilâhî haberleri Hakk Teâlâ'nın "... ya da kulak ve-

550 Fusûs, s. 153/125/196-197/**III**-33 ilâ 34.

ren..." (L/37)[551] ibâresiyle işâret edilenlerdir. Hâlbuki bu kimse, yâni kulak veren kimse tanıktır (*şehîd'dir*).

Allāh bu âyetteki "tanık" (*şehîd*) kelimesiyle hayâlin ontolojik boyutuna (*Hazret-i Hayâl'e*) ve hayâlin kullanılmasına dikkati çekmektedir. Bu da tıpkı Hazret-i Muhammed'in *ihsân* hakkındaki "İhsân, Allāh'ı görür gibi O'na kulluk etmektir" ve kezâ "Allāh namaz kılanın kıblesindedir" hadîslerinde olduğu (*şekilde hayâl kuvvetinin pozitif yönde kullanılmasına işâret edilmiş olması*) gibidir. Böyle bir kimse işte bu sebeblerden ötürü bir "tanık"tır[552].

İbn Arabî'nin yorumuna göre, bu pasajda "Bir tanık (*şehîd*) olmak" bir kimsenin şâhit olduğu rûhânî bir hâl, yâni kalbiyle Hayâl Hazreti'nde bulunması anlamındadır. Bu öyle bir hâldir ki bunu yaşamakta olan bir Ârif'in kalbi sâdece Gayb Âlemi'ne ait olan bâzı şeyleri hislere hitâb eden bir sûret altında idrâk eder. Ârif böyle bir hâle erişti miydi kalbi kendisini Hayâl Hazreti'nde bulur ve Gayb Âlemi'nin çeşitli özellik ve durumlarının sûretlerine tanıklık eder.

Son pasajın sonlarına doğru İbn Arabî'nin *ihsân* hakkındaki meşhur hadîs ile ilgili olarak "... Allāh'ı görür gibi kulluk etmek.." ifâdesini de iyi kaydetmek gerekir. İbn Arabî'nin yorumuna göre bu, burada söz konusu edilmekte olan tanıklığın en alt ve zayıf derecesine delâlet etmektedir. Bu, Hayâl Hazreti'nde (*yâni Hayâl'e ait ontolojik düzeyde*) zihnen mevcûd bulunmanın en alt derecesidir, çünkü ".. Allāh'ı görür gibi..." denilmiştir. Bu cümlenin lafzının da belirttiği gibi insân o ânda Allāh Teâlâ'yı görüyor değildir. O ânda gerçek bir görüş yoktur. Ama insân *sanki* gerçek bir görüşe mazhar olmuş gibi davranmaktadır.

Ama Ârif'in kalbi kuvvetlenip de bir derece daha yukarı çıktığında, hâlâ onun cismânî gözüne bir şey gözükmese bile, tanıklık edilen onun bâtınî gözüne (*basîretine*) görünür.

Ârif'in mertebesi bir derece daha yükselecek olursa artık o tanıklık ettiği şey hem bâtınî ve hem de cismânî gözüne görünür. Ve daha da yükselip, en sonunda, erişilebilecek en yüksek mertebeye vâsıl olacak olursa "tanık" (*şehîd, şâhid*) ile "tanık olunan" (*meşhûd*) tamâmen birleşirler. Bu safhada tanıklık eden artık beşerî kalb değil bizzât kendinden kendine tanıklık eden Hakk Teâlâ'dır. Bu safhaya erişen ***velî*** olur.

Buna göre bir kimse "uyanır" da en yüksek mertebe olan ***velâyet*** mertebesine yükselirse olağanüstü bir hâdiseye tanıklık etmeğe başlar; çünkü artık rûhânî gözü, daha önceden "yeniden yaratılış" diye tasvîr etmiş olduğumuz hâdisenin gerçeğine açılmış olur.

Şu hâlde Hakk Ârif'e göre inkârı mümkün olmayan ***Ma'rûf***dur (*Bilinen'dir*). Binâenaleyh Dünyâ'da (*bu Ma'rûf ile ünsiyet kesbetmiş olanlar, yâni*) Ehl-i Ma'rûf olanlar âhirette de Ehl-i Ma'rûf olur. Bunun içindir ki Hakk Teâlâ (*Kaf sûresinin 37. âyetinde*) "... kalb sâhibi olan..." demiştir. Böyle olunca da o kimse kalbinin şekilden şekile dönüşmesi sebebiyle Hakk'ın da sûretlerde şekilden şekile dönüşmesini bilir[553].

---

551 Kaf Sûresi (L/37): "*İnne fî zâlike lezikrâ limen kâne lehû kalbün ev elkā-s sem'a vehüm şehîdün*" (Muhakkak ki bunda kalb sâhibi olan ya da kulak veren için öğüt vardır; ve onlar tanıktırlar).

552 Fusûs, s. 149/123/192/**III**-23 ilâ 24.

553 İbn Arabî'nin, daha önce pekçok kere müşâhede ettiğimiz tipik "etimolojik" düşünme tarzına uygun olarak burada da kalb kalb (yâni yürek) kelimesi ile dönüşüm (arapçası: kalb) kelimesi yanyana getirilmektedir.

Bu i'tibârla Ârif de kendi nefsin(*in şekilden şekile girmesin*)den (*hareketle*) Hakk'ın nefsini tanıdı. Hâlbuki o Ârif'in nefsi Hakk'ın hüviyyetinin dışında olan bir şey değildir. Ve bu oluş (*yâni kevn*) âleminde Hakk'ın hüviyyetinin dışında meydana gelen hiçbir şey mevcûd değildir[554].

Kalbini bilen gerçek bir Ârif bâtınî (*basîret*) gözü ile bu kalbin sürekli olarak ne kadar değiştiğini ve kendisini de her ân sayılamıyacak kadar çok ve farklı ahvâle dönüştürdüğünü görür.Aynı zamanda kalbinin Hakk'ın tecellîsinden ve hüviyyetinden başka bir şey olmadığını da bilir. Hiç şüphesiz, onun kalbi bütün âlemde iç yapısını bir *introspeksiyon* ile (*yâni kendi derûnuna rücû' etmekle*) bilebileceği tek şeydir. Ama o, aynı zamanda, diğer bütün ne varsa hepsinin de kendi kalbininki gibi bir yapıya sâhib olduklarını bilir. Böylece, kalbini bâtınından bilen bir kimse kendini ân-be-ân âlemin mümkün bütün sûretlerine dönüştüren Hakk'ı da bilir.

Böyle bir Ârif'in ait olduğu kategori beşeriyyet ölçeğinde en üst mertebeyi oluşturur. Bir sonraki bölümde bu kategoriye mensûb olanları inceleyeceğiz.

* * *

[554] Fusûs, s. 149/122/191/**III**-21.

XVI. B Ö L Ü M

RESÛL, NEBÎ VE VELÎ

Bundan önceki bölüm, İnsân'ı ferdî düzeyde göz önüne aldığımızda, insânlar arasında çeşitli mertebelerin mevcûd olduğu keyfiyeti ile karşı karşıya kaldığımızı ortaya koydu. Kezâ bütün beşerî mertebeler arasında en yücesinin de ***Velâyet*** (*Velîlik*) mertebesi olduğunu gördük. Velî Allāh'ı en iyi tanıyandır ve dolayısıyla da (İbn Arabî'nin Dünyâ görüşü çerçevesinde de) Varlığın aslî yapısıdır. Başka bir ifâdeyle Velî, İnsân-ı Kâmil'in zirvesidir. Bu bölümün merkezî konusu ise işte bu"Velâyet" kavramı olacaktır.

Şimdi konumuza İbn Arabî'nin anlayışına göre Velî kavramının hem Nebî'yi ve hem de Resûl'ü ihtivâ ettiğine dikkati çekerek başlayabiliriz. Kısaca ifâde edilecek olursa Velî, Resûl ve Nebî kavramlarını da ihtivâ eden en geniş kavramdır; bundan sonra Resûl kavramını da muhtevî olan Nebî kavramı gelmektedir; ve Resûl ise bunlar arasındaki en dar kavramdır. Her Nebî bir Resûl'dür ve her Nebî bir Velî'dir ama bunun tersi doğru değildir.

Bu üç kavram arasındaki ilişkiyle ilgili olarak Fusûs'da, İbn Arabî'nin düşüncelerini geliştirdiği çok uzun bir pasaj[555] bulunmaktadır. Bu konudaki muhakemesi karmakarışık ve oldukça da şaşırtıcıdır ama bunun esasını aşağıdaki gibi açıklamak mümkündür.

Velî hakkında kaydedilmesi gereken ilk husus ***Velî***'nin İlâhî İsimler'den biri olduğudur. Velî'nin İlâhî İsimler'den biri olması onun Hakk'ın vechelerinden bir veche olmasını gerektirmektedir. Bu yönüyle Velî hem Nebî'den ve hem de Resûl'den farklıdır, çünkü Nebî ve Resûl kelimeleri İlâhî İsimler'den değildir; bunlar beşerî varlıklara has isimlerdir. İbn Arabî'nin dediği gibi:"Velî Allāh Teâlâ'nın isimlerindendir ama Allāh kendini ne Nebî ve ne de Resûl vasıflandırmıştır; ancak Velî adıyla vasıflanmıştır"[556].

Velî, İlâhî İsimler'den biridir. Ama bir kimse eğer Allāh hakkında en yüce bilgiye erişirse o kimse de aynı şekilde isimlendirilmeye lâyık olur; o da bir Velî'dir. Bununla beraber kulluğunun kesin bilincine sâhip olan bu beşerî Velî, herkesin önünde bu isme sâhip çıkmaktan hoşlanmaz. Çünkü Velî kelimesinin yalnızca Hakk Teâlâ'ya ait olduğunu, ve beşerî bir varlığın Velî mertebesine yükseldiğinde de kulluğu aşıp Rubûbiyyet mertebesine ref edildiğini bilir. Ama, hoşuna ister gitsin ister gikmesin, bir Hakk yolu yolcusunun bâzen bu kulluk mertebesini aştığı da bir vâkıadır. Bu, o Hakk yolu yolcusunun kulluk bilincini kaybederek bütün her şeyi ile birlikte Hakk'ın Zâtı'na gark olması sonucu zuhur eder[557].

Şuna dikkat etmek gerekir ki Velî bir taraftan Allāh Teâlâ diğer taraftan da İnsân için ortak bir ad olduğuna göre Velâyet aslā mevcûd olmakdan hâlî olmaz. Allāh ezelden ebede kadar var olduğuna göre Velâyet de ebediyyen var olacaktır. Âlemde Velâyet mertesbesine yükselmiş tek bir kişi kaldığı sürece (*ki böyle bir kimse muhakkak her çağda mevcûd olacaktır*) Velâyet de muhafaza edilmiş olacaktır.

---

[555] Fusûs, s. 160-169/135-136/216-230/**III**-88 ilâ 116.
[556] Fusûs, s. 168/135/224/**III**-107. Meselâ *Bk.* 1) (II/257): "Allāh mü'minlerin Velî'sidir", 2) (XL/28): "And olsun ki O, Velî ve Hamîd'dir".
[557] Fusûs, s. 167/135.

Bu karşılık Nübüvvet ve Risâlet zamana (*yâni Târih'e*) bağlı olduklarından sürekli olmayabilir ve hattâ tamâmen ortadan kaybolabilirler de. Bir vâkıa olarak bizler Nübüvvet zincirinin gerçek peygamberlerin sonuncusu olan Hazret-i Peygamber ile son bulmuş olduğunu biliyoruz. Artık Muhammed Aleyhisselâm'dan sonra aynı zamanda da ***Müteşerrî'*** olan (*Şeriat getiren*) hiçbir Nebî olmayacaktır. Hazret-i Muhammed'den sonra artık devir, İbn Arabî'-nin ***Nübüvvet-i Âmme*** dediği yeni bir Şeriat vaz'ının bulunmadığı devirdir ki bu da Velâyet'den başka bir şey değildir.

Ve bu isim (*yâni Velî ismi*) bâkî olup Dünyâ'da da Âhiret'te de Allāh'ın kulları üzerinde cârî olacak olan isimdir. Nübüvvet ve Risâlet'in sona ermesi sebebiyle Hakk(*ın adların*)dan gayrı, yalnızca kula mahsus kılınmış bir isim de kalmadı. Ancak şu kadar var ki Allāh Teâlâ kullarına lûtf etti de yeni bir Şeriat ihdâs etmeyen (*yâni **teşrî'** yetkisi bulunmayan*) Nübüvvet-i Âmme'yi onlara ibkā etti (*yâni, değiştirmeden bıraktı*)[558].

Bu pasaj, İbn Arabî'nin telâkkisine göre, ***teşrî'***'in Nübüvvet'in belirgin vasıflarından birini teşkil etmekte olduğunu açıklamaktadır. Bu özel görüş açısından hareket eden İbn Arabî Resûlleri ikiye ayırmaktaır: 1) ***Nebiyy-i Müteşerrî'*** yâni yeni bir Şeriat ihdâs edenler, ve 2) ***Nebiyy-i Müşerre'lehû*** yâni peygamberlik faaliyetleri kendilerinden önce te'sis edilmiş olan bir Şeriat çerçevesi içinde icrâ olunanlar. Birinci kategori, İlâhî Emir mûcibince, her biri yeni bir Şeriat ihdâs etmiş olan Mûsâ, İsâ ve Muhammed Aleyhimüsselâm gibi peygamberlerle temsîl edilmektedir. İkinci kategoridekilere misâller olarak da Hazret-i Mûsâ'nın vaz etmiş olduğu Şeriat'a uyarak peygamberlik etmiş olan İsrâil Peygamberleri'dir.

Daha önce de görmüş olduğumuz gibi Velî kavramı vüs'at açısından en geniş ve, Velâyeti daha önceden te'sis edilmeden kimsenin Nebî ya da Resûl olamaması açısından da, en temel kavramdır. Nebî Velâyet'ine, Gayb'a ait nesneler hakkında özel bir bilgi sâhibi olması gibi, ayırdedici bir özelliğin eklenmiş olduğu bir Velî'dir. Resûl ise Velâyet'ine ve Nübüvvet'ine, kendisini izleyecek olan kimselere İlâhî Tebliğleri iletmek hususundaki görev ve yeteneğinin bilincine sâhip olmak gibi, fazladan bir özelliğin eklenmiş olduğu bir Velî'dir.

Buradan öğrenmekteyiz ki bir kimsenin İnsân-ı Kâmil olmasının ilk şartının onun Velî olması, ve Velâyet'in de bütün İnsân-ı Kâmil tiplerinin en genel vasfı olduğudur. Şu hâlde acaba Velâyet'in mânâsı nedir?

Velâyet, her şeyden önce Hakk hakkındaki, Âlem hakkındaki ve Hakk ile Âlemin biribirleriyle münâsebeti hakkındaki nihaî hakîkatların kemâliyle bilinmesini gerektirmektedir. Velâyet mertebesine yükselmiş olan bir kimse kendisinin Hakk Teâlâ'nın bir tecellîsi olduğunun ve bu vasfıyla da zât yönünden Hakk ile aynı olduğunun berrâk bir bilincine sâhiptir. Bu kimse kendi nefsinin iç yapısıyla bir benzetim yaparak, bu kevnî Kesret'in de Hakk'ın tecellîleri olduğunu ve bu anlamda da zâtıyyet yönünden Hakk'dan farklı olmadığını bilir. Bu ise Varlığın Tekliği (***Vahdet-i Vücûd***) hakkındaki son ve temel bilince ulaşmış olmak demektir.

O bu Vahdet-i Vücûd bilincini ancak Hakk'da ifnâ-i vücûd ederek (*varlığının Hakk'ın Varlığı'nda gark olup tümüyle erimesi ve yok olmasıyla, yâni **fenâ'** bulmasıyla*) elde edebilir. Bu ifnâ-i vücûd tecrübesini yaşamakla o, tâbiri câiz ise, tamâmiyle Hakk'ın Bâtını'na dönüşmüş olur ve buradan da bütün her şeyin gerçeğini ***zevkan*** görüp idrâk eder. Bu bakımdan

[558] Fusûs, s. 167/135/223-224/**III**-107.

fenâ' kavramı ***Velâyet*** teorisinde olağanüstü bir rol oynamaktadır. Gerçekten de fenâ' Velî'-nin temel vasıflarının ilki (*yâni "olmazsa olmaz" şartıdır*).

İbn Arabî fenâ' konusunu üç safhaya ayırmaktadır. Birincisi sıfatların fenâ' bulmasıdır (*ifnâ-i sıfat*). İbn Arabî bu safhaya ***tahallûk*** adını vermektedir. Bu, Hakk yolu yolcusunun nefsine ait bütün beşerî sıfatları ifnâ etmiş ve onların yerine tıpkı kendisinmiş gibi Hakk'ın Sıfatlarını vaz etmiş olduğuna delâlet etmektedir. Bu, Bâlî Efendi'nin de veciz bir şekilde i-fâde etmekte olduğu gibi "kendi sıfatlarını Hakk'ın Sıfatları'nda ifnâ etmek" demektir[559]. İ-kinci safhaya ise ***tahakkuk*** denilmektedir. Bu Hakk yolu yolcusunun kendi zâtını ifnâ etmiş ve kendi zâtıyla Hakk'ın Zâtı'nın bir ve aynı olduğunu tahakkuk ettirmiş, bu idrâke varmış olması demektir. Bâlî Efendi buna da "kendi zâtını Hakk'ın Zâtı'nda ifnâ etmek" demekte-dir[560]. Üçüncü ve sonuncu safha ise ***ta'allûk*** safhasıdır. Ta'allûk kelimesi "sıkısıkıya yapış-mak, iltihâk etmek" anlamında olup, bu bağlamda, bu hâldeki bir kimsenin maddî varlık â-leminde ne yaparsa yapsın artık bir daha ondan ayrılmayacak bir biçimde Velâyet'in temel özelliğine sıkısıkıya yapışmış olduğuna delâlet etmektedir. Bu ta'allûk hâli hemen ***fenâ'*** hâ-linden sonra gelen ve daha çok ***bekā*** diye bilinen hâle tekābül etmektedir. Bu mânevî hâlde Hakk yolunun yolcusu ifnâ etmiş olduğu zâtına yeniden kavuşur; ama ona kendi kendinde değil İlâhî Zât'ta kavuşur. Onun tamâmen nûrlanmış olan idrâkinde artık eski nefsinden hiç-bir iz kalmamıştır. Onun sâhip olduğu tek bilinç, hayatını kaybettikten (*yâni nefsinin ve zâtı-nın fenâ' bulmasından, sönmelerinden*) sonra artık şimdi İlâhî Zât'ta yaşamakta olduğunun ve bundan ötürü de, gerçekte, var olanın kendisinin değil ama yalnızca Cenâb-ı Hakk olduğu-nun bilincidir. Artık ne yaparsa yapsın bu fiil kendisinin değil Hakk'ın fiilidir. Bâlî Efendi buna da "kendi fiillerini Hakk'ın fiillerinde ifnâ etmek" demektedir.

Velâyet ancak burada tasvîr ettiğiniz ***fenâ'***nın yaşanmış olmasıyla tahakkuk etmektedir. Ve böyle bir tecrübeyi yaşamış olan bir Velî'nin bilinci da, gerçekten, çok vâsîdir. Çünkü o artık her bir şeyin İlâhî Hayât ummânının sonsuzluğundan neşet ettiğinin insânı hayrete gark eden sahnesine tanıklık etmekte ve bütün bunların da hâlihâzırda kendisinde vuku bulduğu-nun bilincine sâhip olmaktadır. Bu mânevî hâlin zirvesinde Velî'nin bilinci henüz daha son-suz sayıdaki taayyünâtına başlamamış olan İlâhî Bilinç ile özdeştir. Böyle bir kimse ***Ârif-i Billâh***'dır. Ve böyle bir kimse ancak sükûtu muhafaza eder çünkü sâhip olduğu derin bilginin lâf kalıplarına dökülmesi imkânsızdır.

İşte Velâyet'in varlık açısından temeli böyledir. Ve Nübüvvet de bu temel üzerine ek bir özellik ile, Risâlet ise Nübüvvet'in temeli üzerine bir başka ek özellikle ile kāim olur. Nebî de Resûl de hâlihâzır âleme sıkısıkıya bağlıdırlar; onların görevleri bu Dünyâ hayatı ile ilgi-lidir çünkü bir Şeriat'ın gâyesi, dâima, insânların Âhiret'te saadete erebilmeleri için bu Dün-yâ hayatını düzene sokmaktır. Buna karşılık Velâyet'in bu Dünyâ ile bu gibi temel bir ilişkisi yoktur.

Bu i'tibârla Nübüvvet de Risâlet de (*ârızî olup*) izâfe edildikleri kişileri terk edebilirler ama Velâyet vasfı ya da rütbesi (*aslî olduğundan*) izâfe edildiği kimseyi aslā terk etmez. Nü-büvvet ya da Risâlet rütbeleri kendilerini terk etmiş olanlar, derhâl, başka hiçbir ek vasfı ol-mayan Velî'ler konumuna geçmiş olurlar. Ve Âhiret âleminde herhangi bir Şeriat'ın ihdâsı söz konusu olmadığı için de bu Dünyâ'da Nebî ya da Resûl olmuş olanlar öbür âlemde Velî olarak var olmağa devâm ederler[561].

---

559 Fusûs, s. 168.
560 Fusûs, s. 168.
561 Fusûs, s. 169/ 136/226/**III**-110.

Daha önce de dikkati çekmiş olduğumuz gibi Nebî farklı bir vasfın eklenmesiyle (*yâni Velâyet ve Nübüvvet mertebelerini cem' ederek*) ortaya çıkan bir Velî'dir, Resûl ise farklı bir vasfın eklenmesiyle (*yâni Velâyet ve Risâlet mertebelerini cem' ederek*) ortaya çıkar. Böylece tescil edilmiş üç mertebe bulunmaktadır. Mesele şimdi bu üç mertebeden hangisinin hangisinden daha üstün olduğu meselesidir. Bu konuyla ilgili en baş ağrıtan mesele, İbn Arabî'ye göre, Velâyet 'in konumudur. Velâyet'in Velâyet olarak gerek Nübüvvet'ten gerekse Risâlet'ten daha üstün olduğuna inanan sûfîlere karşı İbn Arabî, Velâyet'in hakkāniyetle, ancak ve ancak bu iki ya üç mertebenin bir kimsede cem' edilmiş olması hâlinde daha üst bir mertebe olduğundan söz edilebileceğini beyân etmektedir.

> Şimdi sen bir Nebî'nin Şeriat vaz etme (*teşrî'*) vazifesi dışında bir mesele hakkında konuşmakta olduğunu görürsen (*bil ki o*) Ârif bir Velî olması cihetiyle bu konuda beyânda bulunmaktadır. Buna göre o Nebî'nin makāmı âlim bir Nebî ve Velî olması bakımından Resûl ve Şeriat vaz edici olmasının kendine izâfe ettirdiği makāmdan daha tam ve mükemmel bir makāmdır. Şimdi eğer Ehlullāh dan birinin: "Velâyet Nübüvvet'ten yüksektir" dediğini ya da ondan böyle bir rivâyetin nakledilmekte olduğunu duyarsan (*bil ki*) bu kimse ancak bizim ifâde etmiş olduğumuz bu hakîkatı kastetmiştir.
>
> Ya da gene Ehlullāh dan birinin: "Velî, Nebî ile Resûl'den daha yüksektir" dediğini işitirsen o bu sözü ile tek bir şahsı kastetmektedir. Zîrâ o şahsın Velî olması dolayısıyla makāmı Nebî ve Resûl olması dolayısıyla haiz olduğu makāmdan daha tamdır. Yoksa Nebî'ye tâbî olan (*bir*) Velî Nebî'den yüksek değildir[562].

Bu pasajın son cümlesi, bu üç vasfın (*yâni Velî, Nebî ve Resûl vasıflarının*) tek bir şahsa değil de üç ayrı şahsa ait olmaları hâlinde, Velî'nin Nebî'ye ya da Resûl'e zorunlu olarak tâbî olduğuna ve onu izleyeceğine dikkati çekmektedir. Bunun sebebi de Resûl'ün ümmetine birlikte gönderilmiş olduğu Şeriat nizâmına (*ve bu nizâmın nasıl uygulanacağına, yâni "**zâhir ilmi**"ne*) sâhip olması ama Velî'nin böyle bir bilgisinin bulunmamasıdır. Bundan dolayı Velî kendi çağının Resûl'üne tâbî olup onun yolunu tâkib edecektir.

Buna rağmen Velî'nin, gene de, Resûl'den daha üstün olduğu belirli bir konu vardır. Çünkü Velî Hakk Teâlâ ve eşyânın hakîkatı hakkında yalnız mükemmel bir ilme (*"**bâtın ilmi**"ne*) sâhip bulunmakla kalmaz, aynı zamanda bu ilme sâhip bulunduğunun bilincine da sâhiptir. Ama, aynı bilgiye sâhip olmalarına rağmen, ne Nebî ve ne de Resûl bunun bilincine sâhip değildirler.

Risâlet'in üç farklı unsura dayanması keyfiyetinden, tabiî olarak, Resûllerin de mertebeleri bakımından biribirlerinden farklı oldukları sonucu çıkmaktadır. Bu ise "Resûllerin mertebe bakımından farkı" (*tefâzul-i rusûl*) kavramıdır.

Bütün Resûller Velâyetleri bakımından eşit ve aynı düzeydedirler. Ama bunlar yaşadıkları memleketin ve çağın müşahhas durumlarıyla olan sıkı bağları dolayısıyla, gerçekte, ister istemez biribirlerinden farklı olacaklardır. Aynı durum Nebî için de geçerlidir. Bir Resûl'ün mâhiyeti ve mertebesi onun Resûl olarak gönderilmiş olduğu milleti belirleyen maddî ve mânevî şartlara sıkısıkıya bağlıdır. Benzer şekilde, bir Nebî'nin mertebesi de onun sâhip olduğu bilgiye bağlıdır.

> Bilesin ki Resûller, Evliyâ (*Velî'ler*) ve Ârifîn (*Ârif'ler*) olmalarından ötürü değil yalnızca Resûl olmalarından ötürü, ümmetlerinin bulundukları hâl mertebelerinde bulunurlar.

---

562 Fusûs, s. 168/135-136/224-225/**III**-108 ilâ 109.

Bu bakımdan da Nebî'lerin indinde Nübüvvet'lerine ait ilimden ancak ümmetlerinin ihtiyâçları ne kadarsa, ne fazla ne de eksik, o kadarlık bir hisse vardır. Hâlbuki ümmetler arasında farklar vardır; ve bunların bir kısmı diğer bir kısmına üstün olur. Resûller dahî ümmetlerinin biribirlerinden farklı olmaları dolayısıyla Risâlet ilminde farklı mertebelere sâhip olurlar. Bu mertebe farkı Hakk Teâlâ'nın: "Biz bâzı Nebîleri bâzısına üstün kıldık" (II/253) âyetiyle işâret ettiği farktır.

Ve kezâ Resûller ilim ve hükümlerden kendilerine düşen şeylerde de istî'dâdları dolayısıyla farklı olurlar. İşte bu da Hakk Teâlâ'nın: "And olsun ki Biz bâzı Nebîleri bâzısına üstün kıldık" (XVII/55) âyetiyle bildirdiğidir[563].

Bir önceki bölümde İnsân-ı Kâmil'in kevnî düzeyde Hakk'ın Halîfe'si olduğunu görmüştük. Bu İnsân-ı Kâmil için ferdî düzeyde de böyledir. Ferdî şahıs düzeyinde İnsân-ı Kâmil'i temsil edenler Velî, Nebî ve Resûl'dür. Bu üçü de, Yeryüzü'ndeki en mükemmel ve en eksiksiz tecellîgâhları olmak hasebiyle, Hakk Teâlâ'nın Halîfe'leridir (*Hulefâ'sıdır*). Bunlar XIV. Bölüm/(IV)'de incelemiş olduğumuz ***Hakîkat-ı Muhammediyye***'nin müşahhas tecellîleridir.

Halîfe kelimesi, bunun İslâm ümmetinin siyâsî başkanına da delâlet etmesi bakımından, biraz muğlâk bir terim gibi görünebilir. Bunu da göz önünde tutan İbn Arabî iki çeşit halîfe arasında kesin bir fark gözetmektedir: 1) Allāh'ın Halîfesi (*Halîfetullāh*), ve 2) Resûl'ün halîfesi (*Halîfetü-r Resûl*). İnsân-ı Kâmil anlamındaki Halîfe (*yâni Halîfetulluh*) İslâm ümmetinin siyâsî başı olan ve aynı ismi taşıyandan halîfeden (*yâni Halâfetü-r Resûl'den*) tamâmiyle farklıdır.

Hâlbuki Allāh'ın Yeryüzü'nde kendisi tarafından nasbedilmiş halîfeleri vardır; ve onlar da Resûllerdir. Fakat bugün hilâfet artık Resûller'den neşet etmektedir, Allāh'dan değil! Zîrâ bugünün halîfeleri ancak Resûl'ün bırakmış olduğu Şeriat ile hükmederler; bunların dışına çıkamazlar[564].

Bununla beraber bir Halîfetü-r Resûl'ün, Resûl'ün ilmini aldığı aynı kaynakla temas hâlinde olan ve ümmeti doğrudan doğruya Allāh Teâlâ'dan aldığı bâtınî Şeriat'a göre yöneten istisnâî haller de vardır. Böyle bir kimse *zâhiren* bir *Halîfetü-r Resûl*, fakat ***bâtınen*** ise ***Halîfetullāh***'dır.

Böyle bir kimse, tıpkı İsâ Aleyhisselâm'ın nüzûl[565] edip de hükmetmesi gibi, görünürde hükümlere (*Resûl'ün Şeriat'ına*) muhâlefet etmemesi dolayısıyla (*o Resûl'e*) tâbî'dir. Ve Allāh Teâlâ'nın: " Onlar (*o Nebîler*) Allāh'ın hidâyet ettikleridir. Sen de onların hidâyetlerine uy!" (VI/90) âyetinde bildirdiği gibi Hazret-i Muhammed gibidir. Ve o halîfe kendisine nasıl ulaştığını bildiği bilgi hususunda hem onun kendine mahsus olduğunu ve hem o bilgiye uyacağını bilir. Bu tıpkı Hazret-i Muhammed'in kendisinden önce gelmiş olan Resûllerin Şeriat'larından alıp te'yid ettiği hükümler gibidir. Bu hükümleri te'yid etmekle biz de daha önce gelen Nebîlerin Şeriat'larına değil ancak onların Hazret-i Muhammed tarafından da te'yid edilmiş olması hasebiyle gene Peygamberimizin Şeriat'ına uymuş olduk. Benzer şekilde Resûl, Allāh'dan ne alıyorsa Halîfe'nin alışı da böyledir.

---

563 Fusûs, s. 162/132/216-217/**III**-88 ilâ 89.

564 Fusûs, s. 204/162-163/296/**III**- 267.

565 Burada Hazret-i Îsâ (a.s.)'ın âhir zamandaki rolüne bir yollama yapılmaktadır. İslâm âleminde yaygın olan bir inanca göre Hazret-i Îsâ âhir zamanda Cennet'ten bir kere daha Yeryüzü'ne inecek ve Dünyâ'yı İslâm Şeriat'ıyla yönetecektir. Bu durumda Îsâ doğal olarak Hazret-i Muhammed'in halîfesi olacaktır. İlmini ise Hazret-i Muhammed'in Şeriat'ı aldığı aynı kaynaktan alacak ve bu hâliyle de Velîlerin Mühürü (*ya da Sonuncusu*) olacaktır.

Binâenaleyh biz onun hakkında keşif lisânıyla Halîfetullāh, zâhir lisânıyla da Halâfetü-r Resûl deriz. İşte bunun içindir ki Hazret-i Muhammed ümmeti içinde hilâfeti Rabb'inden almış olanlar olduğunu muhakkak bildiğinden dolayı kimseyi açıkça halîfe ta'yin etmeden vefât etmiştir[566].

İbn Arabî'nin Velâyet teorisindeki anahtar-terimlerden biri de bir dizi şeyin sonuncusuna delâlet eden Mühür (***hâtem***) terimidir. Her ne kadar bu kavram İbn Arabî'nin âlem görüşünün ontolojik yapısını aydınlatma gâyesini gütmekte olan bu kitabın amacının çok ötesine taşan meselelere yol açmaktaysa da, bu bölümü bu gene de kavram hakkında kısa bir müzâkereyle kapatmak istiyorum.

Hâtem[567] kelimesi iki terimde geçmektedir: 1) Nebîlerin Mührü (***Hâtemü-l Enbiyâ***) ya da Resûllerin Mührü (***Hâtemü-r Rusûl***), ve 2) Velîlerin Mührü (***Hâtemü-l Evliyâ***). İslâm'da genellikle kabûl edilmiş olduğu kullanılışıyla bunların ilki yâni Nebîlerin Mührü doğrudan doğruya Hazret-i Muhammed'e delâlet etmektedir. Bu deyimin kendisinde bir orijinallik yoktur; bu, Hazret-i Muhammed'in tarihî açıdan uzun bir Nebîler zincirinin son halkasını temsîl ettiği ve O'ndan sonra da gerçek bir Nebî'nin gelmesinin kesinlikle mümkün olmadığı hakkındaki ortak bir inancı dile getiren bir deyim olarak kullanılmaktadır.

Bu deyimlerin ikincisi ve daha muğlâk olanı Velîlerin Mührü ise, en azından bu Dünyâ durduğu kadar[568] ve her ne kadar bu konuya Fusûs'da bu kadar açık ifâde etmemiş bile olsa, büyük bir ihtimalle İbn Arabî'nin kendisine delâlet etmektedir. Afîfî'nin işâret etmiş olduğu vechile İbn Arabî eserlerinin pekçok yerinde meselâ "Velâyet-i Muhammediyye'nin Mührü arab olarak doğmuş, zamanımızda yaşamakta olan asîl bir kimsedir" kabîlinden muğlâk ifâdelerle konuya ipucu vermesinin yanında bu konuyla ilgili olarak kendisi hakkındaki düşüncesini de *Fütûhât-ı Mekkiyye* isimli eserinin bir pasajında açıkça: "Hiç şüphesiz Velâyet Mührü, Hâşimî'nin (*yâni Hazret-i Muhammed'in*) mîrası ve Mesîh olan benim" diye ilân etmektedir.

Fakat Mühür ile İbn Arabî gerçekten de kendisini kastetmiş olsa da bu konunun bizim için önemi ancak marjinaldir. Bu kitabın ana gâyesi bakımından önemli olan Mühür kavramının kendisidir.

Mesele en üst mertebeden Ârifler'e has olan yüce ilmin kaynağı etrafında dolanıp durmaktadır:

Ve bu, ***ilm-i billâh***'ın âlâsıdır; ve bu ilim ancak Resûllerin Mührü ile Velîlerin Mührü'nde hâsıl olan ilimdir. Bu ilme ulaşan Nebîler ve Resûller onu ancak son Resûl'ün (*yâni*

---

566 Fusûs, s. 204-205/164/ /297-298/ **III**-267 ilâ 270.

567 Hâtem hem *bir şeyi tasdik eden mühür* ve hem de *sonuncu* mânâlarını haizdir. Bu i'tibârla Hâtemü-l Enbiyâ hem *bütün Nebîleri tasdik eden Mühür* ve hem de *Nebîlerin Sonuncusu*, Hâtemü-l Evliyâ da hem *bütün Velîleri tasdik eden Mühür* ve hem de *Velîlerin Sonuncusu* demektir (*Çev. Notu*).

568 Burada "Dünyâ durduğu kadar" dememin sebebi, yukarıda 11 numaralı dipnotta da görmüş olduğumuz gibi, Dünyâ'nın sonuna doğru âhir zaman durumunda, sûretâ Hazret-i Muhammed'in bir halîfesi olarak Hazret-i Îsâ'nın Dünyâ'ya inmesinin ve Velîlerin Mührü görevini yüklenmesinin beklenmesidir. *Velâyet-i Muhammediyye*'den ayırmak için bu kabil bir Velâyet'e *Velâyet-**i Âmme*** denilmektedir. Bu ayrımla ilgili olarak Dr. Osman Yahyâ'nın editörlüğünü yapmış olduğu "*Tırmızî: **Khatm al-Awliyâ**, Beyrut 1965, s. 161, dipnot:53*"de İbn Arabî'nin ***Futûhât-ı Mekkiyye***'sinden alınmış olan konuyla ilgili alıntılara bakınız.

Hazret-i Muhammed'in) mişkâtından[569] aldıkları nûrla görebilirler ve Velîler de ancak son Velî'nin mişkâtından aldıkları nûrla görebilirler[570].

Bu son cümle İbn Arabî'nin, burada, iki farklı mişkâttan bahsettiği zehâbını uyandırabilir. Bununla beraber gerçekte bütün bu yüksek ilmin elde edildiği tek bir nihaî mişkât vardır. Kāşânî'nin de ifâde ettiği vechile[571], bütün Resûller bu ilmi eğer Resûllerin Mührü olan zâttan elde ediyorlarsa, Velîlerin Mührü olmak hasebiyle bu zât dahi onu kendi Sırr'ının mişkâtından almaktadır, öyle ki bütün Resûller ile bütün Velîler Nûr'larını en sonunda Velîlerin Mühründen almış olurlar[572].

Resûllerin Mührü ile Velîlerin Mührü arasındaki izâfî üstünlükle ilgili olarak İbn Arabî görüşünü şöyle açıklamaktadır[573]:

Her ne kadar Velîlerin Mührü olan zât hüküm îtibâriyle Resûllerin Mührü olan zâtın Şeriat'ına tâbî' ise de bu onun mertebesi yönünden bir nâkısa değildir. Ve bu, bizim (*yukarıda, Resûllerin bâtınî ilimlerini Velîlerin Mührü olan zâtın mişkâtından almaları hususundaki*) düşüncemizle de çelişkili değildir. (*Bu sâdece şunu gösterir ki*) o (*yâni Velîlerin Mührü olan zât*) bir bakıma (*Resûllerin Mührü olan zâttan*) daha alt bir mertebededir ama bir diğer bakımdan da daha üst bir mertebede bulunmaktadır.

Ve gerçekten de bizim Şeriat'ımızın zâhirine göre Ömer'in Bedir savaşında alınan esîrler hakkındaki hükmüyle göstermiş olduğu mânevî fazîlet de hurma ağaçlarının ilkāhı meselesi[574] de hep bizim zannımızı te'yid etmiştir. Binâenaleyh kâmil bir zât için her şeyde ve her mertebede kendisinin en önde bulunması gerekmez. Resûl için önemli olan onun Allāh hakkındaki ilmin merâtibinde haiz olduğu üstünlüktür. (*Bu Dünyâ'nın işlerine gelince*) onların zihinlerde bıraktıkları izlerin (*havâtır'ın*) onunla (*yâni Resûl'ün Allāh hakkındaki ilminin mertebesiyle*) ilgisi yoktur.

Velîlerin Mührü ile Resûllerin Mührü arasındaki münâsebet meselesiyle ilgili olarak İbn Arabî Hazret-i Muhammed'in kendisini bir duvarın tamamlanması için gerekli olan tek ve

---

569 *Mişkât*: içine lâmba ya da kandil gibi şeyler konmak üzere duvarda yapılan oyuk, hücre. Mişkât Tasevvuf'da Sırr'daki İlâhî Nûr'u remzeder. Bu İlâhî Nûr ise Hakîkat-ı Muhammediyye'den başka bir şey değildir.

570 Fusûs, s. 34/62/37/**I**-209.

571 Kāşânî, s. 34.

572 Yukarıda Velîlerin Mührü ile İbn Arabî'nin bizzât kendisini kastettiğini görmüştük. Ama burada Kāşânî'nin Resûllerin Mührü'nün yâni Hazret-i Muhammed'in aynı zamanda Velîlerin Mührü olduğunu söylemekte olduğunu görüyoruz. Aslına bakılacak olursa bu bir çelişki değildir. Daha önce Hakîkat-ı Muhammediyye'yi müzâkere ederken kaydetmiş olduğumuz gibi İbn Arabî'nin bilincinda Hazret-i Muhammed yalnızca târihî bir şahsiyet değil fakat aynı zamanda kevnî (*kozmik*) bir hilkat prensibidir de; ve İbn Arabî O'ndan bahsederken bu iki veche de zihninde dâimâ diri bulunmaktadır.

573 Fusûs, s. 34-35/62-63/38-39/**I**-211 ilâ 215.

574 Bedir savaşından sonra alınmış olan esîrlere ne gibi bir muamele yapılacağı tartışılırken Ömer bunların hain birer İslâm düşmanı olmaları hasebiyle öldürülmelerini teklif etmiş ve Sa'd bin Muâz da bu reye iştirâk etmişti. Ebûbekir ise fidye karşılığında salıverilmelerini teklif etmişti. Hazret-i Muhammed Ebûbekir'in teklifini uygun bulmuştu. Fakat sonra nâzil olan (VIII/67-68) âyetleri Hazret-i Muhammed'e bir uyarı şeklinde tecellî etti. Bu âyetlerde, meâlen: "Yeryüzünde kuvveti te'sis oluncaya kadar bir nebîye esir almak yakışmaz. Siz (*aldığınız fidyelerle*) Dünyâ malını istiyorsunuz. Allāh ise (*sizin için*) Âhiret'i istemekte. And olsun ki Allāh Azîz ve Hakîmdir. Allāh tarafından yazıl bir şey gelmemiş olsaydı aldığınız şeyden (*yâni fidyeden*) ötürü size büyük bir azab vâkî' olurdu" denilmektedir.

Diğer taraftan hurmaların ilkāhı söz konusu olduğunda ve bunun gerekli olup olmadığı kendisine sorulduğunda Hazret-i Muhammed: "Bunun gerekli olmadığını zannederim" diye cevab vermişti. Buna uyan Ashâb hurmaları ilkāh etmekten vaz geçince de o sene mahsûl fevkalâde az olmuştu. Bunun üzerine Hazret-i Peygamber, yanılmış olduğunu itiraf ederek: "Siz Dünyâ işlerini Ben'den daha iyi bilirsiniz" demek sûretiyle Ashâbının bu kabil konulardaki üstünlüğünü kabûl etmişti.

son tuğlaya benzettiği meşhur hadîse başvurmakta ve bu hadîs ile Mekke'de Hicrî 599 yılında yaşamış olduğu bir yakaza arasında bir münâsebet kurmaktadır.

İbn Arabî bu yakazada Beytullāh'ın yâni Kâbe'nin altından ve gümüşden tuğlalardan inşâ edilmiş olduğunu görmüştür. Burada "gümüş tuğla" Nebî'yi ve "altın tuğla" da Velî'yi remzetmektedir. İbn Arabî Kâbe'nin duvarını gördüğünde bu duvarda biri gümüş diğeri de altın olmak üzere son iki tuğlanın eksik olduğunu müşâhede etmişti. İbn Arabî yakazasında bu iki tuğlanın kendisinden başka bir şey olmadığını idrâk etmiş ve kendisinin bu iki tuğlanın yerine Kâbe duvarına yerleşip duvarı tamamlamasıyla da yakazası sona ermişti.

> Bir vakitte Hazret-i Nebî'ye Nübüvvet tuğladan yapılmış bir duvar şeklinde temsîl olunmuş idi. Bu duvarda tek bir tuğla eksik bulunuyordu. Resûlullāh işte bu son tuğla oldu. Burada önemli olan Resûlullāh'ın (*hadîste beyân etmiş olduğu vechile*) eksik olan bu tuğladan başka eksik görmediğidir. Ama Velîlerin Mührü (*Hâtemü-l Evliyâ*) olan zâta gelince bu (*kabil bir*) rûyâ onun için de gereklidir. Binâenaleyh o da Resûlullāh'a temsil olunan şeyi görür ama (*Resûlullāh'dan farklı olarak bu sefer*) duvarda iki tuğlanın eksik olduğunu görür. Bunlardan biri gümüş diğeri ise altın bir tuğlaya tahsis edilmiş olan yerlerdir. Buna göre, duvarı ikmâl edecek olan iki tuğladan birinin altından diğerinin de gümüşten olduğunu da görür. Bu takdirde kendisini bu iki tuğlanın yerlerine çakılmış olarak görmesi gerekli olur. Buna göre de Hâtemü-l Evliyâ bu iki tuğla olarak duvar da tamamlanmış olur.
>
> Hâtemü-l Evliyâ'nın onu iki tuğla olarak görür olmasını gerektiren sebeb de onun zâhirde Hâtemü-r Rusûl'ün Şeriat'ına tâbî' olmasıdır; ve onun bu tâbî' oluşunun remzi de gümüş tuğladır. Şeriat ise zâhirdir ve, hükümler söz konusu olduğunda, Hâtemü-l Evliyâ bu Şeriat'a tâbî'dir. Ama Hâtemü-l Evliyâ zâhirde tâbî' olduğu hükmü kendi Sırr'ında Allāh'dan alır. Zîrâ o işler (*hakîkatta*) hangi hâl üzere ise o hâl üzere görür. Öyle görmesi de gereklidir. (*Ve bu istîdâdından ötürü de bu durumu*) bâtında altın tuğlanın yeri(*ne tekābül etmekte*)dir. O ilmini öyle bir kaynaktan alır ki Resûlullāh'a vahyi getiren melek dahi o aynı kaynaktan almaktadır.
>
> Eğer sen benim işâret ettiğim şeyi anladınsa bil ki senin için faydalı bir bilgi elde etmiş oldun. Âdem'in zamanından son Nebî'ye varıncaya kadar yaratılışı gecikmiş olsa bile Nebîler'den hiç kimse yoktur ki ilminin nûrunu Hâtemü-n Nebî'nin (*yâni Hazret-i Muhammed'in*) mişkâtından almış olmasın[575]. Çünkü (*Hazret-i Muhammed*) kendi hakîkatıyla (*yâni Hakîkat-ı Muhammediyye'siyle hep*) mevcûddur. Bu da Peygamberimizin: "Âdem su ile balçık arasında iken bile Ben Nebî idim" şeklindeki hadîsine işâret etmektedir[576].

---

[575] Ahmed Avni Konuk'un Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın tarafından hazırlanmış olan 4 cildlik ***Fusûsu'l-Hikem Tercüme Ve Şerhi***'nin 1. cildinde (Dergâh Yayınları, İstanbul 1987) 220. sayfada "Hâtemü-n Nebî" değil "Hâtem-i Velâyet" yazmaktadır. Buna karşılık: 1) Nuri Gencosman'ın ***Fusûs ül-Hikem*** çevirisinde (M.E.B. Şark İslâm Klâsikleri No.27, 1962, 2. Baskı, s. 40), ve 2) Titus Burkhardt'ın ***La Sagesse Des Prophètes*** (Editions Albin Michel, Paris 1955, s. 49), 3) Hans Kofler'in ***Das Buch der Siegelsteine der Weisheitssprüche*** (Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz 1970, s. 16), 4) R.W.J.Austin'in ***Ibn Al 'Arabi/Teh Bezels of Wisdom*** (Paulist Press, New York 1980, s. 67), 5) Bülent Rauf, R. Brass, H.Tollmache'in 4 cildlik ***Ismail Hakkı Bursevi's Translation of and Commentary on Fusus Al-Hikam by Muhyiddin Ibn 'Arabi*** (Publisher by Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, Oxford & Istanbul 1986, 1. cild, s. 210) isimli kitaplarında ve bizzât Toshihiko İzutsu'nun bu pasajın tercümesinde hep "Hâtemü-n Nebî" anlamında ibâreler bulunmaktadır (*Çevirenin Notu).*

[576] Fusûs, s. 35/63/39-41/**I**-217 ilâ 220.

Bu pasajın gerekli kıldığı sonuçları açısından Kāşânî ilgi çekici bir îkazda bulunmaktadır[577]. İbn Arabî'nin bu tasvîrinden Hâtemü-l Evliyâ'nın Hazret-i Peygamber'e üstün olduğunu gösterdiği sonucu çıkartılabilir çünkü Hazret-i Peygamber'in durumunun tek bir tuğla ile remzedilmesine karşılık Hâtemü-l Evliyâ'nınki biri onun Hazret-i Muhammed'e olan tâbîiyyeti dolayısıyla gümüş, diğeri de kendi Nûr'unu göstermesi bakımından altın olmak üzere iki tuğla ile remzedilmektedir. Böyle bir muhtemel telâkkîye karşı Kāşânî okuyucuyu uyarmakta ve, söz konusu hadîse göre, Kâbe'nin bir tek eksik tuğlasının bulunduğu ve bunun da Hazret-i Muhammed ile doldurulmasıyla binânın tamamlanmış olduğuna dikkati çekmektedir. Bu ise Kāşânî'ye göre Hazret-i Muhammed'in, yalnızca bir Nebî-Resûl olarak zuhur etmiş ve Hâtemü-l Evliyâ sıfatıyla değil de bu sıfatla ne yapmışsa yapmış olması hâriç, bilfiil (*de facto*) Hâtemü-l Evliyâ olduğunun delîlidir. Yâni, başka bir deyişle, Hazret-i Peygamber Velâyet'ini izhâr etmemiştir.

İbn Arabî Âlem-i Hayâl'de yaşamış olduğu yakazada Mekke'yi bu târihî olguya uygun olarak teşekkül etmiş gördü. Hazret-i Muhammed bilfiil Hâtemü-l Evliyâ idi ama kendisini bu sıfatla izhâr etmemiş olduğundan, bir başka şahsın Hâtemü-l Evliyâ sıfatıyla târihî bir vâkıa olarak zuhur etmesinin zorunluluğu hâlâ bâkî idi. Bir başka deyişle, Velâyet Hazret-i Muhammed'de bâtınî, gizli olarak kaldı. Bu bâtınî Velâyet ise ancak Hâtemü-l Evliyâ'nın zuhuruyla âşikâr olmuş oldu.

Hâtemü-l Evliyâ ile geri kalan bütün Evliyâ'nın arasındaki farkı göz önünde tutan İbn Arabî ilkinde Velâyet 'in temel olmasına karşılık diğer Evliyâ'da bu vasfın önce kazanılması gerektiğine dikkati çekmektedir. İşte bundan dolayıdır ki, Kāşânî'ye göre[578], Hâtemü-l Evliyâ'nın Velâyet'ine ***Velâyet-i Şemsiyye*** (*Güneş Velâyeti*), diğer Velîlerinkine ise ***Velâyet-i Kameriyye*** (*Ay Velâyeti*) denilmektedir.

* * *

[577] Kāşânî, s. 36.
[578] Kāşânî, s. 36.

XVII. B Ö L Ü M

İNSÂN-I KÂMİL'İN TESHÎR KUDRETİ

İbn Arabî İnsân-ı Kâmil'de hususî bir sihirli güç teşhis etmektedir. Buna ise şaşma mak gerekir; çünkü bir ***Ârif*** olarak İnsân-ı Kâmil, tanımı gereği, sıra-dışı gelişmiş bir mânevî güce sâhip bir kimsedir. Bu bakımdan onun idrâkinin de fevkalâde bir faaliyet içinde olması tabiîdir.

Bu olağanüstü güce, yoğunlaştırılmış rûhânî enerji anlamında, ***himmet*** denilmektedir. İbn Arabî'ye göre bir Ârif, eğer isterse, sâdece bütün rûhânî enerjisini üzerine yoğunlaştırmak sûretiyle herhangi bir nesneye te'sir edebilir; hattâ hâlen mevcûd olmayan bir nesneyi dahi varlığa büründürebilir. Kısacası bir Ârif herhangi bir şeyi kendi irâdesine mahkûm kılabilir. Onda ***teshîr*** kudreti vardır[579].

Teshîr kelimesi bize Hazret-i Süleymân'ı hatırlatmaktadır. İslâm âleminde, genellikle, Süleymân'ın Tabîat'ı hükmü altında tuttuğu ve onu istediği gibi yön verdiği tabîat-üstü bir kudreti olduğu kabûl edilmektedir. Meselâ istediği herhangi bir istikāmette rüzgâr estirebiliyordu. Onun görünmeyen nesneleri istediği gibi kontrol altında tutmaya kādir olduğu da rivâyet ediliyordu.

Bununla beraber, İbn Arabî'ye göre, Hazret-i Süleymân Tabîat üzerindeki bu kontrolünü *himmet* yoluyla icrâ ediyor değildi. Bu bakımdan Hazret-i Süleymân çok özel bir yer işgāl etmektedir. Bu ona rabb'inin çok özel bir lûtfuydu. Çünkü mûcize izhâr etmek için rûhânî enerjiyi yoğunlaştırmakla (*dolaylı olarak*) erişilen *himmet*'e müracaat etmemekteydi. Bunun için ***emr***etmesi kâfî idi. Her neye emretse o, bu emre uymak üzere hemen harekete geçerdi. İbn Arabî'nin düşüncesine göre bu kabilden bir teshîr *himmet yoluyla teshîr*den bir derece daha üstündür çünkü bu kabilden bir *teshîr* nesneye (*dolaylı olarak değil*) doğrudan doğruya te'sîr etmektedir.

> Ve Süleymân aleyhisselâm'ı kendisinden başkaları üzerine üstün kılan ve kendisinden sonra da hiç kimsenin erişemeyeceği bir kudret olan *teshîr*'e gelince bu, onun ***emr***'indedir. Binâenaleyh Hakk Teâlâ: "Ona rüzgârı biz *teshîr* ettik; o, onun *emriyle* eser" (XXXVIII/36) buyurmuştur. Zîrâ Allāh Teâlâ, bir ayırım yapmadan, hepimiz hakkında: "Allāh göklerde ve yeryüzünde ne varsa hepsini de size *teshîr* etti" (XLV/13) buyurmakla rüzgârın, yıldızların ve bunların dışında kalan ne varsa hepsinin de bize *teshîr* edilmiş olduğunu bildirmiştir. Ammâ bizler söz konusu olduğumuzda bu *teshîr* bizim emrimizle değil Allāh'ın emriyle olur. Şu hâlde eğer anlayabildinse Hazret-i Süleymân (*hâdiseleri ve eşyâyı teshîr etmek istediğinde*) himmete başvurmaksızın sâdece (*böyle bir teshîrdeki gâyeyi*) ***emretme*** yetkisiyle donatılmış bulunuyordu[580].

Buna göre adına *himmet* denen bu rûhânî kudret acabâ ne gibi bir şeydir? Bunu belki de bizim hayâl etme yeteneğimize benzeterek daha kolay anlayabiliriz. Şöyle ki biz, bu dış â-

[579] *Teshîr*: zabt etme, ele geçirme, birini mecbûrî hizmete tâbî tutma, bir şeyi irâdesine bağlama mânâlarını haizdir. A'yân-ı sâbite'nin icbâr edici kuvvetini tezekkür ederken *teshîr* kelimesiyle Hakk ile âlem arasındaki "karşılıklı *teshîr*" şeklinde karşılaşmıştık.
[580] Fusûs, s. 199/158/283-284/**III**-246.

lemde mevcûd olmayanı da dâhil olmak üzere, istediğimiz her şeyi hayâlen üretebilir ve tasavvur edebiliriz. Bu yoldan hayâl edilmiş olan bir nesne de ancak bizim zihnimizde mevcûd olur. Buna benzer bir tarzda Velâyet mertebesine erişmiş gerçek bir Ârif de bir konuya yoğunlaştırdığı rûhânî kudretiyle hâlihâzırda mevcûd olmayanı üretebilir, şu temel farkla ki o bunu hayâlinde değil realitenin bu dış âleminde vücûd bulacak şekilde üretebilir. Bu, âşikârdır ki bir çeşit "yaratma"dır (*halk'dır*). Ama bunu Cenâb-ı Hakk'ın hilkatiyle özdeşleştirmemek ve karıştırmamak gerekir[581]:

> Her insân bu dış âlemde değil de yalnız kendi hayâlinde varlığı olabilen şeyi vehim ve hayâl gücü ile (*kendi zihninde*) yaratır. Ârif ise bunu himmetiyle zihninin dışında yaratır.
>
> Fakat Ârif'in himmeti o şeyi(*n varlığını ancak,, bu himmet devâm ettiği sürece*) korur. Ve onun yâni yaratılmış olan şeyin korunması da himmetine ağır gelmez. Ama bu yarattığı şeyin korunması hususunda Ârif'i ne zaman bir gaflet basacak olsa o zaman bu yaratmış olduğu da yok olur gider. Ama bu, bütün Yaratılış Mertebeleri'ni (*bütün Hazretler'i*) kavramış, idâresi altına almış olan Ârif'ler için değildir. Onlar aslā gāfil olmazlar. Olsa olsa (*müşâhedesi bir Hazret'ten bir başkasına kaydığında, yarattığı o şeyin tecellîsi de o Hazret'e intikāl etmiş olur ve böylece*) ona müşâhedesinde bulunduğu bir Hazret gereklidir[582].

Bu münâsebetle birinci bölümde müzâkere etmiş olduğumuz ***Varlığın Beş Hazreti***'ni hatırlamamız gerekir. Bu Hazretler'i farklı şekillerde sıralamak mümkündür. Birinci bölümde takdîm etmiş olduğumuzdan biraz farklı bir sıralama bütün Varlık (*Vücûd*) Âlemi'ni: 1) Hisler Hazreti (*yâni hislerle idrâk olunabilen hâdiselerin vuku bulduğu düzey*), 2) (*Âlem-i*) Misâl Hazreti, 3) Ervâh (*Ruhlar*) Hazreti, 4) Akıllar (*Ukul*) Hazreti ve 5) Zât Hazreti olarak takdîm eden bir sıralamadır. Ama Hazretler'in sıralanması bu bağlamda o kadar önemli bir husus değildir. Aksine, birinci dereceden önemli olan, Varlık Âlemi'nin bu kabilden katmanlar şeklinde yapılandırılmış olması ve bütün bu katmanların biribirlerine organik bir biçimde bağlı olmaları keyfiyetidir. Bu demektir ki meselâ Hisler Hazreti'nde var olan herhangi bir şeyin daha üst katmanlarda da, her bir katmana has bir sûrete bürünmüş olarak, mütekābil bir varlığı bulunmaktadır öyle ki bu, her şeyin sonunda, Hakk'ın o şeyin ontolojik temeli olan Zâtı'na kadar gider.

Varlığın bu özel yapısı sebebiyle Ârif bütün rûhânî enerjisini bu hislerin ötesinde kalan Hazretler'den birindeki bir nesneye yoğunlaştırdığı takdirde bu nesneyi müşahhas realite seviyesinde üretebilmektedir. Kezâ daha üst düzeyde bir Hazret'teki bir nesnenin sûretini rûhânî olarak muhafaza ederek aynı nesnenin sûretlerini de alt düzeydeki Varlık düzeylerinde muhafaza edebilir.

Fakat bu rûhânî hilkat hayâtî bir noktada İlâhî Hilkat'ten farklıdır. Meselâ Ârif *himmetiyle* hislere hitâb eden bir sûret altında bir nesne üretecek olsa, bu türlü halkedilmiş olan nesnenin varlığı ancak Ârif'in rûhânî teksîfini muhafaza ettiği sürece var olmağa devâm eder. Dikkati şu ya da bu sebebden ötürü zayıflayacak olursa nesnenin hisler düzeyinde mevcûd olması da sona erer. Bununla beraber en üst düzeydeki bir Ârif söz konusu olduğunda İbn Arabî Ârif'in rûhânî teksîfinin Varlığın bütün bu beş Hazret'inde de hükümrân olması dolayı-

---

[581] Fusûs, s. 90/88-89/106/**II**-121.

[582] Ahmed Avni Konuk bu hususta şu açıklayıcı misâli takdîm etmektedir (**III**-122): "Meselâ Ârif bir kuş halk ve tasvîr murâd etse himmeti ile hâriçte, yâni Âlem-i Şehâdet'te, ona vücûd verir. Ve herkes o kuşu görür. Eğer Ârif Âlem-i Şehâdet'in müşâhedesinden gafletle Âlem-i Misâl'e müteveccih olsa, o kuş Âlem-i Şehâdet'te ma'dûm (*yok*) olup Âlem-i Misâl'e intikāl eyler. Ve onun sûreti Âlem-i Misâl'de mahfûz olduğu gibi ondan evvelki âlemlerde, yâni Âlem-i Ervâh'da ve A'yân-ı sâbite Âlemi'nde de mahfûz olur. (*Çevirenin notu*)

sıyla, diğer Hazretler'de zayıflamış olsa bile, muhâfaza edilmekte olduğu en az bir Hazret'in bulunduğunu söylemektedir. Böyle bir hâlde "halkedilmiş" olan nesne çok uzun bir zaman dilimi boyunca muhâfaza edilebilir.

> Ve ben burada muhakkak bir sırrı açıklamış oldum ki Ehlullāh bunun gibi bir sırrı dâimâ kıskançlıkla korumuş ve ifşâ etmekten kaçınmışlardır. Zîrâ bunda onların kendilerinin Hakk'dan gayrı olmadıkları yolundaki da'vâlarını reddedebilecek hususlar vardır. Çünkü Cenâb-ı Hakk gāfil değildir. Hâlbuki kulun bir şeyde gaflet etmesi ya da başka bir şeyde gaflet etmemesi mümkündür.
>
> Ârif halkettiği şeyin sûretinin muhâfaza edilmesi bakımından "Ben Hakk'ım" diyebilir. Ama o şeyin sûretinin onun tarafından muhâfazası Hakk Teâlâ'nın onu muhâfazası gibi değildir. Biz bu farkı dosdoğru olarak beyân ediyoruz: kulun Hakk'dan farkı herhangi bir sûretten ve o sûretin bulunduğu Hazret'ten gaflettir. Hâlbuki kulun, Hazretler'in herhangi birinde bulunan bir sûreti gaflette olmadığı bir Hazret'te muhâfaza etmek sebebiyle Hakk'dan temeyyüz etmesi (*ayrılması*) tabiîdir. İşte bu muhâfaza keyfiyeti böylece şarta bağlıdır. Hakk'ın kendi yarattığını muhâfaza etmesi ise böyle değildir. O, her sûreti ayrı ayrı muhâfaza eder.
>
> Bu (*kulların ve Hakk'ın yarattıklarını muhâfaza etmeleriyle ilgili*) mesele öyle bir meseledir ki bu yalnızca bana bildirilmiştir. Bunu ne ben ve ne de benden başka bir kimse (*daha önce*) hiçbir kitapta yazmış değildir. Bu mesele yalnızca bu kitapta yazılmıştır. (*Bundan dolayıdır ki bu kitap*) bu çağın biricik incisidir. Bunu aklında iyi tut! Zîrâ Ârif-'in (*halkettiği bir nesnenin*) sûretine teksîf edilmiş olan bilincinin uyanık tutulduğu Hazret'in misâli, Hakk Teâlâ'nın: "Biz bu kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık" (VI/38) meâlindeki âyetiyle işâret ettiği, vâkî olmuş ve olmamış olan her şeyin toplu olarak içinde bulunduğu kitabın (*yâni Levh-i Mahfûz'un*) misâli gibidir. Bizim söylediklerimizin künhünü ise ancak nefsinde Kur'ân bulunan kimse anlar. Zîrâ Allāh'dan çekinen kimseyi Allāh ***Furkān*** kılar[583].

Şu hâlde himmetini böylesine vâsî bir şekilde toparlayabilen bir kimsenin, bütün Varlık Mertebeleri'ni (*Hazretler'i*) şumûllü bir vahdet içinde şuurunda toparlaması dolayısıyla böyle yapmaya muktedir olduğu yeterince açıklanmış olmaktadır. Böyle bir kimse, açıklanan tek bir farkla, Allāh'a en yakın olan kimsedir. Kısacası bu fark da *furkān*'ın sonucudur. Ve bu kimsenin Allāh'dan farklı olmasının tek sebebi de işte bu Furkān'dır.

Ârif, daha önceden ***fenâ*** tecrübesinden geçmiş, onu yaşamış bir kimse olarak, Cenâb-ı Hakk ile temelde "bir" olduğunu bilmektedir. Bunu bilmekle birlikte kendisinin İlâhî Veche'si (***Lâhût****'u*) ile beşeri vechesi (***nâsût****'u*) arasındaki, yâni Hakk ile mahlûk arasındaki farkı temyiz etmektedir. Bu ise ancak ***Bekā*** bilincine erişmiş olanlara has bir temyizdir.

Şimdi bu kavram çerçevesi içinde ***Himmet*** fikrini göz önüne alacak olursak bunu şu türlü idrâk etmeğe doğru yönelmiş oluruz. Himmeti icrâ etmekte olan bir Ârif, bir bakıma da, bir "hâlik"dir; bu sırada bilincinden kulluğu silinmiş olur ve o kendisinde zinde ve fâil olan bir "Rubûbiyyet" hisseder. Kendinin Rabb olduğunu hisseder ve âlemdeki her şeyin de kendisinin kontrolü altında olduğunun berrâk bir bilincine sâhiptir. İşe bu, ***Kur'ân*** safhasıdır. Bununla beraber bu hâl geçici ve de kararlı olmayan bir hâldir, çünkü zihni bir ân bile bu yüksek konsantrasyonunu (*teksîfini*) kaybedecek olursa derhâl ne kadar ***âciz*** olduğunu idrâk ederek kulluğu ile karşı karşıya kalır. İşte bu da ***Furkān*** safhasıdır.

---

[583] Fusûs, s. 91/89-90/107-109/**II**-124 ilâ 127.

Pratikteki vechesi bakımından: "eşyânın teshîr altına alınması" demek olmasına karşılık himmetin, bilgi elde etmeye yönelik vechesi bakımından da, Varlığın esrârına nüfûz eden ama Aklın hükümrân olduğu bölgenin ötesinde kalan olağanüstü bir kudret olduğunu da teşhis etmeliyiz. Bu bakımdan, İbn Arabî'nin Fusûs'un bir pasajında, Varlığın gerçek Hakîkatı'nın ancak himmet ile techiz edilmiş bir kul tarafından bilinebileceğini beyân etmesinin de çok anlamlı olduğunu söyleyelim. Himmet, aslî olarak, bir Ârif'in bütün rûhânî güçlerini belirli bir noktaya teksîf etmesinden ve bu güçlerin yoğunlaştığı ***kalbinin*** de belirli bir istikāmete yönlendirilmesinden ibârettir. Bu fiil biribirinden farklı ama biribirlerine sıkı sıkıya bağlı iki yoldan icrâ olunur: 1) bir şeyin ya da özel bir durumun hislere hitâb edecek şekilde mevcûd olmadığı bir yerde o şeyi ya da özel durumu üretmekle, ya da 2) Aklın perdesini koparıp atarak arkasına gizlenmiş olan hakîkatı ortaya çıkarmakla.

Himmet'in tabîat-üstü kudreti böylece tasvîr edildikten sonra şimdi sormamız gereken soru: "Ârif, yâni İnsân-ı Kâmil, dilediği gibi ***kerâmet*** izhâr edebilir mi?" sorusudur.

Sûfîlerin nezdinde kabûl gören bir inanca göre Velâyet mertebesine erişmiş olan bir Ârif mûtâdın dışında bâzı şeyler yâni kerâmât izhâr etmek durumundadır. Böyle bir kimse, mûtâd olarak, rûhânî kudretini herhangi bir şeye ya da kimseye teksîf ekmek sûretiyle söz konusu nesneyi istediği gibi te'sîr edip değiştiren bir çeşit insân-üstü kimse şeklinde temsîl edilmektedir.

İbn Arabî bu görüşü kabûl etmemekte ve şöyle bir muhakeme yürütmektedir[584]. Kur'ân'da, meâlen: "Sizleri zayıf yaratan... Allāh'tır" (XXX/54) beyânını bulmaktayız. Şu hâlde insân temelde zayıf ve âcizdir. Çocuk iken de zayıftır, ihtiyarladığı zaman da zayıftır. Hiç şüphesiz, Kur'ân âyetinin de beyân ettiği vechile, çocuk büyürken kuvvet kazanmakta ve kendi kuvvetinin de bilincine sâhip olmaktadır[585]. Ama bu, eninde sonunda, geçici bir hâldir. İnsân ihtiyarlar ihtiyarlamaz eli ayağı tutmaz olur. Bu arada, hayatının orta safhasındayken elde ettiği kuvvet ise a'rızî bir kuvvettir (*kuvvet-i a'raziyye'dir*). Bununle beraber bu a'rızî kuvvet kendi ürettiği bir şey değil Allāh'ın vaz etmiş olduğu bir şeydir. Gerçekte hayatının bu safhasında onun kuvvetli olmasının sebebi, ***Kaviyy*** (*yâni Kuvvetin Sâhibi*) ismiyle tecellî eden Hakk'ın tecellîgâhı olmasıdır.

Bizâtihî kaviyy yâni kuvvetli olan tek başına Hakk Teâlâ'dır; insânın kuvveti ise sâdece a'rızîdir. Yalnızca Ârif olan kimse kendisinde hissettiği (*himmeti de içine alan*) kuvvetin kendisinin kuvveti değil, sâdece ve sâdece Allāh Teâlâ'nın kuvveti olduğunu bilir.

Ve bunun bilincine sâhip olduğundan dolayı da Ârif bilir ki kendi isteğiyle himmet etmek kendisi için doğru değildir. Bundan ötürü de bunun icrâsını bunun hakikî sâhibine terkeder ve kendisi de (*tıpkı yeni doğmuş çocuğunki gibi*) "mutlak acz" (*acz-i mutlak*) hâline rücû' eder.

> Kırk yaşını doldurmadan Allāh hiçbir Resûl göndermemiştir. Bu yaş ise onun zayıflık ve aczinin başladığı yaştır. İşte bunun için Lût (a.s): "Benim size karşı kuvvetim yetseydi..." dedi. (*Bu sözle*) zayıflığının varlığını kabûl etmekle birlikte müessir bir himmeti de taleb etmiş oldu. Şimdi sen: "Hazret-i Lût gibi (*hem Resûl ve hem de Ârif olan*) bir zâtın bu müessir himmete sâhip olmasına engel olan nedir? Hâlbuki o kuvvet Resûller'e tâbî' olanlarda bile vardır. Binâenaleyh Resûller ona daha fazla lâyık değiller midir?" diye so-

---

[584] Fusûs, s. 156/127/203-204/**III**-55 ilâ 56.

[585] (XXX/54) âyetinin meâli: "Sizleri zayıf yaratan, sonra zayıflığınızın ardından kuvvet veren, ve sonra kuvetin ardından da zayıflık veren Allāh'tır. O, dilediğini yaratır. O, Alîm ve Kādir'dir" şeklindedir.

racak olsan ben de sana derim ki: "Doğru söylersin ama bu husustaki bilgin eksiktir". Bu da, muhakkak ki ***Mârifet***'in Himmet için tasarrufa imkân bırakmadığıdır. Çünkü Ârif'in Mârifet'i arttıkça onun Himmet aracılığıyla tasarruf etmek kudreti de azalır.

Bu da iki sebebden ötürü olur. Birincisi onun kulluk makāmında hakîkate ererek kendi tabiî hilkatinin aslını düşünmesinden dolayıdır İkinci sebeb ise tasarruf eden ile kendisinde tasarruf olunan şeyin birlik (*Vahdet*) hâlinde olmalarıdır. Bundan dolayı da Ârif üzerine himmetinin ulaşacağı kimseyi göremez ve bu, onu himmetten men eder[586].

Bundan sonra İbn Arabî Ârif'i kerâmet göstermekten alıkoyan bir başka sebebin de, daha önceki bir bölümde ayrıntılarıyla incelemiş olduğumuz, a'yân-ı sâbite'nin mutlak belirleyici gücü olduğunu ilâve etmektedir[587].

Ârif'in huzûrunda Resûl'ün emirlerine uymayan ve dolayısıyla da Allāh'ın emirlerine uymamış olan bir kimsenin bulunduğunu farzedelim. Bu takdirde bu kimseye, doğru yola hidâyet etmesi için, Ârif acaba niçin himmet etmez? Bunun sebebi bütün âlemde, her şeyin ve her olayın a'yân-ı sâbite sûretinde ezelde belirlenmiş olandan farklı bir şekilde vuku bulmasının mümkün olmamasıdır. Ârif bu ontolojik taayyünün aslā değiştirilemeyeceğini bilen kimsedir. Varlığın yapısının derinliklerine nüfûz etmiş olan bir kimsenin gözünde her şey Varlığın tabîatı gereği tesbit edilip belirlenmiş olan yolu izler, onu bu yoldan saptırabilecek hiçbir şey yoktur. Bu bilginin ışığı altında Allāh'a âsî bir kimse de gene Allāh'ın belirlemiş olduğu yolda yürür. Ve bir Resûl'ün böyle bir kimseyi doğru yola sevketmesi mümkün değildir, çünkü o kimse zâten "doğru yolu"ndadır.

Abdâldan[588] bâzı kimseler Şeyh Abdü-r Rezzâk'a gelerek dediler ki: "Yâ Abdü-r Rezzâk! Selâmımızı söyledikten sonra Şeyh Ebû Medyen'e de ki: Yâ Ebû Medyen! Nasıl oluyor da bize hiç de güç gelmeyen (*himmet ve kerâmât*) sana güç gelmekte (*ve sen bu konuda tam bir zaaf ve acz sergilemektesin*)[589]? Hâlbuki biz senin makāmın gibi bir makāma nâil olmak isterdik ama sen bizimki gibi bir makāma iltifât dahi etmezsin". Bununla beraber, gerçekte, Ebû Medyen hem bu makāma ve hem de daha nicelerine sâhip bulunmaktaydı. Bize gelince, biz zaaf ve acz makāmında Ebû Medyen'den daha da ileri bir durumdayız. Böyle iken (*yâni Ebû Medyen'in zaaf ve aczi bizimki kadar dahi değilken bile*) bu Abdâllar ona dediklerini dediler. (*Bununla beraber Şeyh Ebû Medyen'in Hakîkat hakkındaki bu derin ilminden dolayı himmet ve kerâmât izhârı konusunda zaaf ve acz sergilemesi de*) bu kabilden(*bir meseleye apaçık bir misâl teşkil etmekte*)dir[590].

İbn Arabî hattâ bu zaaf hâlinin ya da kendini himmet etmekten alıkoyma hâlinin dahi Ârif'in kendi irâdesiyle gerçekleşen bir hâl olarak alınmaması gerektiğini iddia etmektedir. (*Zîrâ*) Ârif-i Billâh olan kendisini tamâmen Allāh'ın yed-i kudretine terk eder. Eğer Allāh ona himmet etmesini emrederse o himmet eder, eğer ona bunu yasaklarsa o da kendisini bundan alıkoyar ve eğer Allāh ona her ikisi arasında bir seçim yapmak imkânını tanırsa o gene himmet etmekten kaçınır.

---

586 Fusûs, s. 157/127/205/**III**-58.

587 Fusûs, s. 157-158/128/205-206/**III**-60-61.

588 Velâyet sâhibi zâtların da aralarında mertebeleri vardır. Bunlardan Ahyâr denilen 300 adedinin 7 sine Abdâl denilmektedir (*Çevirenin Notu*).

589 Bu, şu demektir: "*Biz rahatça kerâmât gösteriyoruz, ama zâhiren senden bir kerâmet aslā zuhur etmiyor.Biz senin mânevî mertebene erişmeği çok arzu ediyoruz; senin ise, bizimkine vâsıl olman hususunda, en küçük bir gayretin yok"*.

590 Fusûs, s. 158/129/208/**III**-64.

Şeyh Ebû Abdullāh Muhammed bin Kāid, Şeyh Ebû-s Suûd bin Şiblî'ye: "Niçin (*mânevî ve rûhânî kuvvetlerini kullanarak himmet ve kerâmet izhârına mâtuf*) tasarruf etmiyorsun?" diye sordu. Ebû-s Suûd: "Ben, hakkımda dilediği gibi tasarruf etmesini Hakk Teâlâ'ya terk ettim" diye cevap verdi. O bu cevabıyla, Allāh Teâlâ'nın: "O'nu (*yâni Allāh'ı*) vekîl ittihâz edin" (LXXIII/9) emrine uymakta olduğunu anlatmak istedi[591]...

Ebû Suûd bin Şiblî kendisine inanan ihvânına dedi ki: "Allāh Teâlâ bana onbeş senedenberi gerçekten de tasarruf yetkisi verdi ama ben bunu (*O'na karşı*) zerâfet îcâbı terk ettim". Bu söz nâz-niyâz ehline yaraşan bir dille ifâde edilmiştir. Bize gelince biz onu zerâfet îcâbı olarak terketmedik. Çünkü tasarruf yetkisini zerâfet îcâbı sarf-ı nazar edip terketmek (*gereksiz*) bir cömertliktir. Biz bu yetkiyi ancak Ma'rifet'imizin kemâlinden dolayı terk ettik. Zîrâ Ma'rifet (*Ârif'in*) kendi hür seçimiyle tasarruf yetkisini kullanmasına mânîdir. Binâenaleyh Ârif bu ālemde ne zaman himmetiyle tasarruf edecek olsa bu kendi hür seçimi ile değil, ancak ilâhî emre (*ve a'yân-ı sâbite'nin gerektirdiği*) cebre uymasıyladır[592].

Bir Resûl'ün kendisini tasarruf yetkisini kullanmaktan alıkoyması meselesi ise bir Velî'ninkinden biraz daha farklıdır[593]. Açıkçası Risâlet, Resûl'ün gerçek bir Resûl olduğunun ümmeti tarafından idrâk edilmesi için onun himmet etmesini âmirdir. Çünkü o gerçek dini ancak ümmeti tarafından bir Resûl olarak kabûl edilmesi hâlinde yayabilecektir. Velî'nin ise, kendisi söz konusu olduğunda, böyle bir görevle hiçbir ilgisi yoktur.

Hazret-i Muhammed bile mû'cizât göstermeğe kalkışmış değildir. Ümmetine olan şefkati dolayısıyla bir şey için, himmet izhârından kaçınmıştır. Risâlet'inin kesin beyyinelerini ortaya koymak hususunda aşırı davranmamıştır çünkü bu onlara zarar da verebilirdi. Kendi Risâlet'inin çok kuvvetli kanıtlarını onlara göstermemiş olmakla onları esirgeyici bir tavır takınmış olmuştur. Hazret-i Muhammed'in, bunun yanında, kendisinin kerâmât ve mû'cizât izhâr etmemek hususunda diğer bütün Velîler ile paylaştığı bir başka sebeb daha vardır; o da şudur ki bir mû'cize dahi olayların ezelde takdîr edilmiş olan cereyân tarzını aslā değiştiremez. Bir kimsenin Müslüman olup olmayacağı ezelde a'yân-ı sâbite'si tarafından belirlenmiş bulunmaktadır. Bu, bir Resûl'ün o kimsenin gözleri önünde mû'cize göstermesiyle kolay kolay değiştirilebilecek bir şey değildir.

Resûller'in en kâmili (*ekmelü-r rüsûl*) olan Hazret-i Muhammed bile himmetini izhâr etmiş değildir. Aslında mû'cize göstermek için pratik bir ihtiyaç yok değildi, ve muhakkak ki o da böyle bir yetki ve kudretle tahkîm edilmiş bulunuyordu. Ama o gene de bu rûhânî kudretini bu yoldan kullanmış değildir. Çünkü o, en yüce ***Ârif-i Billâh*** olması hasebiyle, bu kabil mû'cizelerin gerçekte te'sîrsiz olduğunu herkesten çok biliyordu.

İnsân-ı Kâmil'in ideal hâli kavranılması mümkün olmayan derinlikte bir rûhânî gönül rahatlığı ve sükûnettir. O kendisini ve diğer her şeyi Allāh Teâlâ'ya havâle ve teslîm etmesiyle tecellî eden kâmil bir itaatten memnûn olan sâkin bir İnsân'dır. İnsân-ı Kâmil, muazzam bir rûhânî kudretle ve Varlık hakkında da en yüce bilgilerle donatılmış olan ama derin ve sâkin bir ummân intibaını bırakan bir kimsedir. O'nun böyle olmasının sebebi ise, Hakk Teâlâ'nın bütün İlâhî İsimler'ini ve Sıfatlarını ihtivâ edip tahakkuk ettiren ***Kevnî İnsân-ı Kâmil***'in müşahhas bir ferdî sûret altındaki en mükemmel görüntüsü olmasıdır.

---

591 Fusûs, s. 159/129-130/206-207/**III**-62.
592 Fusûs, s. 160/ 131/ 209-210/**III**-66.
593 Fusûs, s. 160/132/210/**III**-67.

KÜÇÜK SÖZLÜK

Bu kitap konuya iyice yabancı kimseler için intibâk edilmesi hiç de kolay olmayan, kendine özgü bir ***terminoloji***'ye dayanmaktadır. Her ne kadar bu terminolojiye ait deyim ve kavramlar metin içinde enine boyuna tartışılarak takdîm edilmişlerse de gene de nüansları belirtebilmek için nisbeten zengin fakat gündelik hayatın türkçesinden farklı bir kelime hazînesine başvurmak gerekli olmuştur. Bu ***Küçük Sözlük*** de kitabın okunmasını kolaylaştırmak amacıyla tertîb edilmiş bulunmaktadır. Bunun için: 1) Ferit Devellioğlu, ***Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat***, ve 2) ***Hayat Büyük Türk Sözlüğü***'nden de faydalanılmıştır.

* * *

A

Adem-i hakîkat : gerçeğin yokluğu
Ahz etmek *: almak, kabûl etmek.*
Ahvâl : hâl'in çoğulu.
Âkıbet : nihâyet, son.
Aklıselîm : sağduyu.
Âlemşümûl : cihânı, âlemi kaplayan.
Araz (çoğulu: ***a'râz)*** zâtî ve fıtrî olmayıp iğreti ve değişmesi mümkün olan hâl ve sıfat.
Ârızî : araza ait, geçici, iğreti.
Ârî : çıplak, hür, ...sız.
Avâm : kaba ve câhil halk kitlesi.
Ayn : bir şeyin ya da bir kimsenin zâtı, a'râzından soyunmuş aslı.
Âzâde : her kayıttan kurtulmuş, hür.

B

Bâkî : 1) daimî, ebedî, ölümsüz, geçici olmayan, fenâ bulmaz; 2) arta kalan.
Bedâhet : delil ve ispata gerek kalmaksızın akla kendiliğinden gelme, apaşikâr olma.
Berî : kurtulmuş, pâk, temiz, münezzeh.
Bilfiil : tasavvurda değil de fiilî olarak.
Bilkuvve : tasavvurda (*potansiyel* olarak) mevcûd olup henüz iş hâline dönüşmemiş.

C

Cârî *: geçerli olan.*

Cesîm : 1) cismi olan; 2) iri.
Cevâz : müsaade edilmiş olma hâli.

D

Dalâlet *: doğru yoldan sapma hâli.*

Darabân : nabız ya da kalb çarpıntısı gibi olma hâli.
Deformasyon : şekil bozukluğu.

Delîl : 1) kılavuz, rehber, yol gösterici; 2) bir da'vâyı isbâta yarayan şey, senet, burhan; 3) nişân, alâmet.

E

Erzâk : *rızkın çoğulu.*

Fâcir : fitne ve fesad çıkaran.
Fânî : ölümlü, zevâl ve son bulan, geçici olan, bâkî olmayan.
Fehâmet : bir meseleyi hemen kavrama yeteneği.
Fenâ : 1) yok olma, zevâl bulma, adem; 2) İnsân'ın zâtının Hakk'ın Zâtı'nda eriyerek aslına kavuşması.
Fıtrat : insânın, kimsenin te'siri olmaksızın yaratılışı gereği haiz olduğu hasletlerin tümü.
Fuzûlî : fazladan, gereksiz.

G

Gayb Âlemi *: hislerin idrâk edemediği batınî âlem.*
Gaybî : Gayb Âlemine ait.

H

Hâdim *: hizmetkâr.*

Hâdis *: 1) ezelî olmayıp da sonradan vücûda gelmiş, yaratılmış olan; 2) yeni zuhur eden.*
Hakîm : bilge kişi.
Hakîmâne : bilgeliği ortaya koyan bir tavırla.
Harf-i târif : Arapça kelimelerin başına konan ve o kelimenin delâlet ettiği genel mânânın mücerred kavram düzeyinde kesin olarak tanımlanması için gerekli olan ***el*** sözcüğü. *Misâl*: harf-i târifli "El İnsân" "*insân kavramı*"na, harf-i târifsiz "İnsân" da "*insân türünün herhangi bir üyesi*"ne delâlet eder.
Hasretmek:1) sınırlı bir yerin içine alma, toplama; 2) umûmîlikden çıkarıp sınırlandırma; 3) yalnız bir tek amaca yönelik sarf ve kullanma.
Hissî : duygulara ait, duygular aracılığıyla anlaşılan.
Hüccet : delîl, burhan.

I

Iskolâstik (Skolâstik) *: Inancı ve bilgiyi kilise doktrini ve Aristo'nun görüşleriyle uyuştur-mayı hedef alan Ortaçağ felsefesi.*
Islah : bozuk, eksik ve eskimiş tarafları düzelterek yenileştirme.

İ

***Îcab** : gerekli olma hâli.*
***İdea** : Eflâtun'da a'yân-ı sâbite'nin eşdeğeri olan kavram*
***İdrâk etmek** : algılama.*
***İfnâ-i vücûd** : zâhirî varlığın ortadan kalkması.*
İfrat : aşırılık.
İfşâ : gizli tutulan bir şeyin gizliliğinin kaldırılması.
İhâta etmek : 1) kuşatmak; 2) kavramak.
İktisâb : kazanma.
İktizâ : gerekli ya da lâzım olma hâli.
İltibâs: iki ya da daha çok şeyin birinin diğeri sanılacak şekilde biribirlerine benzemeleri.
Îmâ : 1) işâret; 2) işâret yoluyla ya da dolaylı olarak anlatma.
İnâyet : kerem, ihsân, lûtuf.
İnkişâf : gelişme.
İrcâ etmek : bir şeyi aslına geri döndürmek, indirgemek.
İstilâ : bir yere nüfûz edip yayılarak kaplama, ele geçirme.
İrtibat : bir şeye bağlı ve ilişkili olma hâli.
Îtibârî : gerçek ve fiilî olmayıp farazî olan.
İzâfe etmek : 1) bir niteliği ya da bir fiili bir şeyin arazı olduğunu düşünmek; 2) eklemek, bağlamak.

K

***Kāim** : 1) ayakta duran; 2) duran, mevcûd, bâkî; 3) bir şeyin yerini tutan, yerine geçen.*
Kemâl : olgunluk.
Kemâlât : olgunluklar.
Kerâhet : iğrenme, tiksinme.
Kerîh : iğrenç, çirkin, netret uyandıran.
Kevniyyât : 1) evrenbilim; 2) Kâinât'ın içinde zuhur eden olaylar.
Kıyâs : 1) karşılaştırma, mukāyese; 2) *Mantık*'da, doğru olarak kabûl edilen iki önermeden üçüncü bir önerme çıkarma, *tasım*.

L

***Lâtaayyün** : taayün etmemiş, belirginleşmemiş.*

M

***Mahfûz** : korunmuş.*
Mâhiyet : bir şeyin aslı, esası, içyüzü.
Mahrem : 1) yasaklanmış; 2) gizli, sır, herkese söylenemeyen; 3) birinin sırlarına âşinâ olan dostu.
Mahzâ : ancak, yalnız, tümüyle.
Mâlik : mülk sâhibi.
Mâsiyet : âsîlik, itaatsizlik, günah.
Mazhar : 1) bir şeyin göründüğü, ortaya çıktığı, tecellî ettiği mahâl; 2) kavuşma, elde etme, şereflenme.

Mecâz : kendi öz anlamıyla kullanılmamayıp benzetme yoluyla bir başka anlamda kullanılan söz.
Medlûl : 1) bir kelimeden ya da bir işâ retin aracılık ettiği kavram, bu kelimeden anlaşılması gereken; 2) delîl getirilen şey; 3) delâlet olunan, gösterilen şey.
Mekrûh : iğrenç, kerîh, nefret uyandıran.
Merhale : konak, menzil.
Mesâbesinde : değerinde, derecesinde.
Meşiyyet : istek, arzu.
Mevcûdat : var olanlar.
Mevhûm : aslı olmaksızın vehim ve hayâlde varlık bulan, vehmedilen.
Mevsûf : bir sıfatla sıfatlandırılmış olan.
Mihrak : odak.
Mîzân : 1) ölçü âleti, terâzi; 2) akıl, anlayış, muhâkeme kābiliyeti: 3)Kıyâmet' te iyilik ve kötülüklerin tölçüleceği terâzi; 4) dört işlemden birinin doğru olup olmadığını anlamak için yapılan kontrol.
Mîzac : huy, tabîat, karakter.
Muattal : âtıl yâni hareketsiz kalmış.
Muhâl : mümkün ve kābil olmayan.
Muhayyele : hayâl etme melekesi
Muhkem :1) hüküm ihtivâ eden; 2) sağlam, metîn, kuvvetli.
Mukāyese : karşılaştırma, kıyâs etme.
Mukayyet : 1) bağlı; 2) kayıt altına alınmış.
Mukîm : oturan, ikāmet eden.
Mûtad : âdet olduğu vechile.
Mübhem : belirsiz, sınırsız, tâyin olunamayan, anlamı her yana çekilebilen.
Mücehhez : donatılmış.
Müebbed : ebediyyetedek.
Mükerrer : tekrarlanan.
Münezzeh : bir şeye ihtiyaç duymayan, söz konusu şeyden arınmış.
Münkir : inkâr eden.
Mürekkeb : bileşik.
Müstahak : 1) hak kazanmış; 2) lâyık.
Müşâhede : gözle görme, gözlem.
Müşâhid : gözüyle görüp şâhid olan.
Müteâkib : bir sonraki.
Mütenevvî : çeşitlenmiş.

N

Nâil olan *: bir amaca erişen.*

Nazar *: 1) bakış, 2) teori.*

Nisbet : oran, izâfî bağ.
Nüzûl : iniş.

R

Rabtetmek *: bağlamak, irtibatlandırmak.*

Rağbet : 1) istek, arzu, meyil; 2) kabûl, îtibar.

S

***Sâik** : götüren, sevkeden, sebeb,*
Silsile-i merâtib : alt mertebeden üst mertebeye (ya da aksi istkāmette derecelendirme.
Sîne : göğüs, gönül.
Sûret : şekil, dışarıdan görünüş, kılık.
Sübût : gerçekleşme, şüphe ve tereddüde yer bırakmıyacak şekilde açık olma, ortaya çıkma.

Ş

***Şâmil** : içine alan, kaplayan, çevreleyen.*
***Şedîd** : şiddetli, sert, katı.*
***Şe'n** : 1) realite; 2) yeni iş, olay.*
***Şehâdet** : tanıklık.*
***Şerâit** : şartlar.*
Şuhûd Âlemi : gözle müşâhede edilen âlem.
Şuhûd : gözle müşâhede etme.
Şuhûden : gözle müşâhede etmek sûretiyle.
Şuûn : ***şe'n***'in çoğulu.
Şümûl : içine alma, kaplama, çevreleme.

T

***Taayyün** : belirli kılınma.*
***Tâ'at** : Allāh'ın emirlerine itaat etme.*
***Ta'bir** : 1) ifîde, beyân; 2) rüyâyı yorma.*
Tâdil : 1) adâlete uydurma, 2) vasıflarını değiştirme.
Tafsîl : ayrıntılarıyla etraflı olarak bildirme, uzun uzadıya anlatıp açıklama.
Tahdîd : hudud koyma.
Tahlîl : analiz etme, çözümleme.
Takabbül : kabûl etme, alma.
Takaddüm : sırada önceliğe sâhip olma.
Takdîm : tanıtarak arz etme, sunma..
Takyîd : kayıt alına alma, sınırlama.
Tâlim : 1)öğretim; 2) uygulama yaptırarak alıştırmak
Taklîden : taklîd yoluyla.
Tavsîf etmek : vasıf izâfe etmek.
Tazammun : îcâb, gereklilik.
Tebdîl : değiştirme, başka bir şekle büründürme.
Tecellî : 1) görünme, açığa çıkma; 2) ilâhî sırların açığa çıkması.
Tecellîgâh : ilâhî esrârın açığa çıktığı mahâl.
Tecessüm : cisimleşme, varlığa bürünme.
Tecezzi : cüzlere, parçalara bölünme.
Tecrîd : soyma, ayrı bir tarafta tutma.
Tefrik: ayırma, seçme.
Tekerrür etmek : tekrarlanmak.
Tenzih : 1) eksikliklerden arıtma, 2) Allāh Teâlâ'yı noksan sıfatlardan berî tutma.
Terkîb : birkaç şeyi birleştirerek yeni bir sütûn meydana getirmek.

Teşbih : benzetme.
Tevdi' etmek : bırakmak, teslim etmek, emânet etmek.
Tevhîd : 1) birleştirme, birleme: 2) bir sayma, bir gözüyle bakma, birliğine inanma.
Tezâd : zıd olma hâli.

U, Ü

Ulûhiyyet *: ilâhlık vasfı.*
Ünsiyet : alışkanlık, ülfet.

V

Vâcib *: zorunlu.*
Vâkıf : bir mesele hakkında etraflı bilgisi olan.
Vâsî : geniş.
Veche : yüz, taraf, yan, görünüş.
Vehim : kuruntu.
Vukuf kesbetmek : bir meselenin bütün ayrıntılarını kuşatan bir bilgi kazanmak.
Vüs'at : genişlik.

Y

Yakaza *: uyku ile uyanıklık arasında bir hâl.*
Yegâne : tek.
Yeknesaklık : tekdüzelik.

Z

Zâhir *: görünen, zuhurda olan.*
Zehâb *: bir fikir ve zannda bulunma.*
Zuhûrat : görünür hâle gelenler.
Zulmânî : karanlığa ait.
Zübde : 1) bir şeyin en seçkin kısmı; 2) hülâsa, öz, netice.

* * *